PSIHOLOGIA PENTRU TOŢI

Colecţie coordonată de SIMONA REGHINTOVSCHI

EDITORI Silviu Dragomir Vasile Dem. Zamfirescu
DIRECTOR EDITORIAL

Magdalena Mărculescu
REDACTOR
Manuela Sofia Nicolae
COPERTA
Faber Studio
DIRECTOR PRODUCŢIE
Cristian Claudiu Coban
DTP
Florin Paraschiv
CORECTURĂ Duşa Udrea-Boborel Rodica Petcu
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României MASLOW, ABRAHAM H
Religii, valori şi experienţe de vârf / Abraham H. Maslow; trad.: Vlad Vedeanu.
— Bucureşti: Editura Trei, 2017
ISBN 978 – 606 – 40 – 0240 – 2
ISBN 978 – 606 – 40 – 0240 – 2
I. Vedeanu, Vlad (trad.) 159.9
All rights reserved including the right of reproduction in whole or în part in any form.
This edition published by arrangement with Penguin Books, an imprint of Penguin Publishing Group, a division of Penguin Random House LLC.
Copyright © Editura Trei, 2017 pentru prezenta ediţie
O.P. 16, Ghişeul 1, C.P. 0490, Bucureşti Tel.: + 4 021 300 60 90;
Fax: + 4 0372 25 20 20
e-mail: comenziedituratrei.ro www.editura trei.ro
Acest eseu le este dedicat lui Andy şi Mary Kay
CUPRINS
Introducerea editorului îi
Prefaţă 11
Titlul original: *Religions, Values and Peak-Experiences*
Preface copyright © Viking Penguin Inc., Conţine bibliografie 1970
Abraham H. Maslow
Vlad Copyright © Kappa Delta Pi, 1964

I. Introducere 22
II. Ştiinţă dihotomizată şi religie dihotomizată 30
III. Experienţa „fundamental religioasă”.
sau „transcendentă” 38
IV. Pericole organizaţionale pentru experienţe transcendente 48
V. Speranţa, scepticismul şi natura mai înaltă a omului 54
VI. Ştiinţa şi liberalii religioşi şi nonteiştii 58
VII. Educaţie lipsită de valori? 66
VIII. Concluzii 72
Anexa A. Aspecte religioase ale experienţelor de vârf… 77 *Anexa B. A treia psihologie* 87
Anexa C. Formulări etnocentrice ale experienţelor de vârf… 90
Anexa D. Care este validitatea cunoaşterii obţinute în experienţele de vârf? 92
Anexa E. Prefaţă la New knowledge in human values (Noua cunoaştere a valorilor umane) 99
Anexa E Comunicări rapsodice, izomorfice 101
Anexa G. Valorile-F ca descrieri ale percepţiei din experienţele de vârf 108
Anexa H. Motive naturale pentru a prefera valorile de dezvoltare în defavoarea valorilor de regresie în condiţii bune 113
Anexa I. Un exemplu de analiză-F 120
Bibliografie 133

INTRODUCEREA EDITORULUI

Lumea a cunoscut o comunicare mai intensivă între filosofiile politice şi economice, între ştiinţele sociale, între religii, între ştiinţele fizice şi între oameni în general. Deşi există diferenţe individuale în dezvoltarea culturală şi materială a naţiunilor lumii, în ştiinţele sociale şi fizice a avut loc o mişcare din ce în ce mai accentuată înspre stabilirea unei filosofii mondiale.

Concomitent cu această amplificare a comunicării internaţionale şi cu unitatea pe care a adus-o în ştiinţe şi

odată cu nivelul mai redus de acord pe care l-a generat în rândurile teoreticienilor politici şi sociali, a apărut o atitudine din ce în ce mai favorabilă unei mai bune comunicări între religiile lumii, dacă nu unităţii acestora. Grupurile protestante şi-au abandonat sau simt în procesul de a-şi abandona viziunile strict sectariste. Consiliul Ecumenic a adus schimbări care, deşi până acum se referă în mare la proceduri, oferă promisiunea unei mai bune comunicări globale între Biserica Romano-Catolică şi alte culte. Şi s-au făcut şi se fac eforturi de reconciliere a perspectivelor marilor lideri religioşi ai tuturor religiilor majore – iudaică, musulmană, creştină, budistă şi hinduistă –, religii care, în trecut, au fost văzute de credincioşi ca fiind fondate pe revelaţia directă a fiinţei supreme unui profet pământean ales.

Din punct de vedere tradiţional, religia ţine de spirit; ştiinţa, de corp; şi a fost o mare prăpastie filosofică între cunoaşterea corpului şi cunoaşterea spiritului. Ştiinţele naturale şi religia au fost în general considerate ca duşmani fireşti şi veşnici.

William James, prin psihologia sa, mai ades prin *Tipurile experienţei religioase*, şi John Dewey, prin a sa A *Common Faith* (O credinţă comună), au influenţat semnificativ perspectivele doctorului Maslow în acest al 35-lea volum din „seria de prelegeri Kappa Delta Pi”. În dezacord cu adepţii profeţilor care au susţinut revelaţia directă a lui Dumnezeu şi cu oamenii de ştiinţă din secolul al XIX-lea care au negat nu doar revelaţia directă, ci şi pe Dumnezeu însuşi, autorul declară că aceste revelaţii au fost, în cuvintele lui, „experienţe de vârf”, specifice nu numai emisarilor aleşi ai lui Dumnezeu, ci omenirii în general. Dr. Maslow consideră că aceste revelaţii sunt fenomene valide psihologic, care merită să fie studiate mai degrabă ştiinţific decât metafizic – sunt esenţiale pentru o mai bună înţelegere a unui aspect cu deosebire „uman” al existenţei omului.

Acest volum apare ca o contribuţie la gândirea

filosofică şi ştiinţifică, asemenea unei interpretări a unui aspect fundamental al vieţii, ca un pas spre o mai bună înţelegere între religiile lumii şi ca un posibil program de dezvoltare a unei relaţii sănătoase între ştiinţa modernă şi teologia modernă.

E. I.F. Williams, Editor Publicaţiile Kappa Delta Pi

PREFAŢĂ

De la încheierea acestei cărţi a fost mare tumult în lume, prin urmare, au fost şi multe de învăţat. Câteva dintre lecţiile pe care le-am învăţat sunt relevante aici, cu siguranţă în sensul în care reprezintă adaosuri utile la principala teză a cărţii. Sau poate ar trebui să le numesc avertismente faţă de *utilizările* peste măsură de exagerate, primejdioase şi unilaterale ale acestei teze. Desigur, acesta este un pericol uzual pentru gânditorii care încearcă să aibă o abordare holistică, integrativă şi cuprinzătoare. Inevitabil, învaţă că majoritatea oamenilor gândesc atomist, în termeni de ori-ori, alb-negru, totul sau nimic, în termeni de excludere şi separare reciprocă. Un bun exemplu pentru lucrurile despre care vorbesc este mama care, de ziua fiului său, i-a oferit două cravate. Când el şi-a pus una dintre ele ca să-i facă pe plac, ea l-a întrebat cu tristeţe: „Dar de ce deteşti cealaltă cravată?”

Cred că cel mai bun mod prin care îmi pot expune avertismentul împotriva polarizării şi dihotomizării este să adopt o abordare istorică. Văd în istoria multor religii organizate tendinţa de a dezvolta două aripi extreme: cea „mistică” şi individuală pe de o parte, cea legalistă şi organizaţională pe de altă parte. Persoana profund şi autentic religioasă integrează aceste tendinţe cu uşurinţă şi în mod automat. Formele, ritualurile, ceremoniile şi formulele verbale cu care a fost crescută rămân pentru ea înrădăcinate experienţial, semnificative simbolic, arhetipale, unificatoare. O astfel de persoană ar putea să aibă aceleaşi mişcări şi comportamente cu ale mai numeroşilor săi coreligionari, dar nu este niciodată *redusă* la comportamental, după cum se întâmplă cu majoritatea

celorlalţi. Cei mai mulţi oameni pierd sau uită experienţa subiectiv religioasă şi redefinesc Religia[1] ca fiind

O serie de obiceiuri, comportamente, dogme, forme, care, la extrem, devin întru totul legaliste şi birocratice, goale, convenţionale şi, în cel mai pur sens al cuvântului, antireligioase. Experienţa mistică, iluminarea, marea trezire, alături de prorocul charismatic care a iniţiat întregul proces, simt uitate, pierdute sau transformate în opusul lor. În cele din urmă, Religia organizată, bisericile pot deveni marii duşmani ai experienţei religioase şi ai celui ce trăieşte experienţa religioasă. Aceasta este principala teză a cărţii de faţă.

Dar şi cealaltă aripă, cea mistică (sau experienţială), are la rândul ei propriile capcane pe care nu le-am accentuat îndeajuns. Aşa cum tipul mai apolinic poate vira spre extrema de a fi redus doar la comportamental, tot aşa tipul mistic riscă să fie redus doar la experienţial. Pentru bucuria şi minunăţia extazelor şi experienţelor şade de vârf, ar putea fi tentat să le *caute*, *ad hoc*, şi să le valorizeze într-o manieră exclusivistă, ca fiind unicele sau măcar cele mai de preţ bunuri ale vieţii, renunţând la alte criterii pentru bine şi rău. Concentrat asupra acestor minunate experienţe subiective, ar putea fi în pericolul de a se îndepărta de lume şi de alţi oameni în căutarea sa de declanşatori ai experienţelor de vârf, *orice* declanşatori. Într-un cuvânt, în loc să fie provizoriu preocupat de sine şi aflat într-o căutare interioară, s-ar putea să devină o persoană pur şi simplu egoistă, căutându-şi propria mântuire, încercând să ajungă în „rai” chiar dacă alţi oameni nu pot să ajungă şi, în cele din urmă, poate chiar *folosind* alţi oameni ca declanşatori, ca mijloace în slujba scopului unic de atingere a stărilor mai înalte de conştiinţă. Într-un cuvânt, s-ar putea să devină nu doar

1 Am găsit util să fac diferenţa dintre experienţa şi atitudinea religioasă subiectivă şi naturală, pe de o parte, şi Religiile instituţio- nalizate, convenţionale, organizate, pe de altă parte, utilizând minuscula pentru prima (denumind-o „religie cu r mic“) şi majuscula pentru „Religie cu R mare“.

egoist, ci şi rău. Am impresia, din istoria misticismului, că această tendinţă poate uneori să sfârşească în mârşăvie, josnicie, pierderea compasiunii sau chiar în extrema sadismului.

De-a lungul istoriei, o altă capcană posibilă pentru misticii (polarizanţi) a fost primejdia nevoii de a amplifica declanşatorii, ca să spun aşa. Adică este nevoie de stimuli din ce în ce mai puternici pentru obţinerea aceleiaşi reacţii. Dacă *unicul* bine în viaţă ajunge să fie experienţa de vârf şi dacă toate mijloacele în slujba acestui scop ajung să fie bune şi dacă mai multe experienţe de vârf sunt mai bune decât mai puţine, atunci persoana poate să *forţeze* lucrurile, să depună eforturi, să se străduiască şi să vâneze şi să lupte pentru aceste experienţe. Aşa că ele au trecut adesea în magie, în secret şi esoteric, în exotic, ocult, în dramatic şi istovitor, în primejdie şi sectarism. Deschiderea sănătoasă faţă de misterios, recunoaşterea cu modestie realistă a faptului că nu ştim prea multe, acceptarea umilă şi recunoscătoare a graţiei divine şi a norocului chior – toate acestea se pot preschimba în antiraţional, antiempiric, antiştiinţific, antiverbal, anticonceptual. Se poate ca experienţa de vârf să fie apoi înălţată la rangul de cea mai bună sau chiar *singura* cale spre cunoaştere şi s-ar putea astfel să fie aruncate deoparte toate testele şi verificările *validităţii* iluminării.

Este negată posibilitatea ca vocile interioare, „revelaţiile” să fie greşite, o lecţie a istoriei care ar trebui să fie limpede ca lumina zilei şi apoi nu mai rămâne nicio modalitate de a descoperi dacă vocile dinăuntru sunt vocile binelui sau ale răului. (*Sfânta Ioana* de George Bernard Shaw abordează această problemă.) Spontaneitatea (impulsurile celui mai bun sine al nostru) este confundată cu impulsivitatea şi punerea în act (impulsurile sinelui nostru bolnav) şi apoi nu se mai poate face diferenţa.

Nerăbdarea (mai ales nerăbdarea constitutivă a tinereţii) impune scurtături de toate felurile. Drogurile,

care pot fi de ajutor când sunt utilizate cu înţelepciune, devin periculoase dacă simt folosite prosteşte. Intuiţia instantanee devine „totul”, iar „perlaborarea” răbdătoare şi disciplinată este amânată sau devalorizată. În loc să fim „surprinşi de bucurie”, „stimularea” este programată, promisă, anunţată, vândută, este adusă în fiinţă prin înşelăciune şi poate ajunge să fie privită ca un bun de consum. Iubirea sexuală, cu siguranţă una dintre căile posibile de trăire a sacrului, poate să devină simplu „act sexual”, adică desacralizată. „Tehnici” din ce în ce mai exotice, mai artificiale, mai căznite pot să fie împinse din ce în ce mai departe până când devin *necesare* şi apar istovirea şi impotenţa.

Căutarea exoticului, straniului, neobişnuitului, extraordinarului a luat adesea forma pelerinajului, a îndepărtării de lume, a „Călătoriei spre Soare-Răsare”, spre o altă ţară sau spre o Religie diferită. Marea lecţie a adevăraţilor mistici, a călugărilor zen, iar acum şi a psihologilor specializaţi în psihologia umanistă şi transpersonală – faptul că sacrul este *în* obişnuit, că poate fi găsit în viaţa cotidiană, în prieteni, familie şi vecini, în propria grădină, şi că o călătorie s-ar putea să fie o *fugă* de confruntarea cu sacrul –, această lecţie poate fi pierdută cu uşurinţă. Pentru mine, căutarea altundeva a miracolelor este un semn sigur de ignorare a faptului că *totul* este miraculos.

Respingerea unei caste preoţeşti care se pretindea custode exclusiv a unei linii directe cu sacrul a fost, în opinia mea, un mare pas înainte în emanciparea omenirii, iar pentru asta trebuie să le mulţumim – printre alţii – misticilor. Dar această intuiţie întemeiată poate fi şi rău folosită dacă este dihotomizată şi exagerată de oameni nesăbuiţi. Ei pot să o distorsioneze şi să facă din ea o respingere a ghidului, a învăţătorului, a înţeleptului, a terapeutului, a consilierului, a vârstnicului, a celui ce oferă ajutor pe calea actualizării sinelui şi pe tărâmul Fiinţei. Acesta este adesea un mare pericol şi este întotdeauna un

handicap nenecesar.

Pentru a rezuma, apolinicul sănătos (ceea ce înseamnă integrat cu dionisiacul sănătos) poate fi patologizat într-o boală obsesiv-compulsivă extremă, exagerată şi dihotomizată. Dar şi dionisiacul sănătos (ceea ce înseamnă integrat cu apolonicul sănătos) poate fi patologizat la extrem în isterie, cu toate simptomele *sale*.[2]

Evident, ceea ce sugerez aici este o atitudine şi un mod de gândire cuprinzător şi holistic. Nu doar că experimentalul trebuie subliniat şi readus în psihologie şi filosofie ca *oponent* a ceea ce nu este decât abstract şi abscons, împotriva aprioricului, a ceea ce eu am numit „cuvinte pline de heliu". Mai trebuie şi ca apoi să fie *integrat* în abstract şi verbal, adică trebuie să facem loc „conceptelor bazate pe experienţă" şi „cuvintelor pline de experienţă", adică unei raţiuni bazate pe experienţă, în contrast cu raţiunea aprioricâ pe care aproape am ajuns să o identificăm cu raţiunea însăşi.

Acelaşi lucru e valabil pentru relaţiile dintre experienţialism şi reformă socială. Oamenii cu vederi înguste fac din acestea lucruri opuse, care se exclud reciproc. Desigur, din punct de vedere istoric, asta s-a întâmplat adesea şi încă se întâmplă astăzi în multe locuri. Dar nu trebuie să se întâmple. Este o greşeală, o eroare atomistă, un exemplu de dihotomizare şi patologizare care merge mână în mână cu imaturitatea. Faptul empiric este că oamenii aflaţi în procesul de actualizare a sinelui, aceia dintre noi în cea mai mare măsură experienţiali, simt şi cei mai plini de compasiune, cei care îmbunătăţesc şi reformează cel mai mult societatea, cei mai *eficienţi* luptători ai noştri împotriva nedreptăţii, inegalităţii, sclaviei, cruzimii, exploatării (şi cei mai buni luptători ai noştri *pentru* excelenţă, eficienţă, competenţă). Şi devine din ce în ce mai clar şi că cei mai buni „ajutători" sunt persoanele cele mai pe deplin umane. Ceea ce aş putea numi calea bodhisattvică este o *integrare* a

2 „Outsider" de Colin Wilson va oferi toate exemplele necesare.

autoperfecţionării şi a zelului social, cu alte cuvinte, cel mai adecvat mod de a deveni un „ajutător" mai bun este de a deveni o persoană mai bună. Dar un aspect necesar al transformării într-o persoană mai bună este *oferirea* ajutorului pentru alţi oameni. Aşa că ambele pot şi trebuie să fie îndeplinite simultan. (întrebarea „Care e prima?" este o întrebare atomistă.)

În acest context, doresc să trimit la demonstraţia mea din Prefaţa ediţiei revizuite (1970) a cărţii mele *Motivaţie şi personalitate* (59) [3], conform căreia zelul normativ *nu* este incompatibil cu obiectivitatea ştiinţifică, ci poate fi integrat acesteia, ducând la o formă mai elevată de obiectivitate, obiectivitatea taoistă.

Toate acestea înseamnă: religia cu r mic este destul de compatibilă, la nivelurile mai înalte ale dezvoltării personale, cu raţiunea, ştiinţa, implicarea socială. Nu numai atât, ci poate, în principiu, să integreze destul de simplu animalitatea, materialitatea şi egoismul sănătos cu transcendentul, spiritualitatea şi axiologicul natural. (Vezi articolul meu „A Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value-Life", *Journal of Humanistic Psychology*, 1967, VII, 93 – 127).

Consider acum, şi din alte motive, că această carte a fost prea părtinitoare faţă de individualism şi prea aspră faţă de grupuri, organizaţii şi comunităţi. Chiar în aceşti şase sau şapte ani din urmă am învăţat să nu considerăm organizaţiile ca fiind în mod *necesar* birocratice, pe măsură ce am învăţat mai multe despre tipurile de grupuri umaniste, centrate pe îndeplinirea nevoilor, din, de exemplu, cercetarea asupra dezvoltării organizaţiilor şi din Teoria Y a managementului resurselor umane, din experienţa care se acumulează rapid cu grupuri de formare, grupuri de întâlnire şi grupuri de dezvoltare personală, din succesele realizate de comunitatea Synanon, de kibbuţurile israeliene etc. (Vezi lista mea a Eupsychian NetWork, anexă a ediţiei revizuite [1968] a

3 Numerele dintre paranteze trimit la intrări din bibliografie.

cărţii mele *Toward a Psychology of Being* [70].)

De fapt, din multe motive empirice, pot afirma cu mai multă siguranţă decât am făcut-o vreodată că trebuinţele umane fundamentale pot fi satisfăcute *doar* de către şi prin alte fiinţe umane, adică prin societate. Trebuinţa de comunitate (apartenenţă, contact, integrare în grupuri) este în sine o trebuinţă fundamentală. Singurătatea, izolarea, ostracizarea, respingerea de către grup – acestea nu sunt numai dureroase, ci şi patogene. Şi desigur că se ştie de zeci de ani că apartenenţa la specia umană a bebeluşului este doar o potenţialitate şi trebuie actualizată de către societate.

Studiul meu asupra eşecului celor mai utopice strădanii m-a învăţat să pun însăşi întrebările de bază într-un mod care să fie mai practic şi care să facă posibilă cercetarea. „Cât de bună este societatea pe care o permite natura umană?" şi „Cât de bună este natura umană pe care o permite societatea?" (Pentru implicaţiile acestui mod de a pune întrebări, vezi cartea mea *Eupsychian Management*: *A Journal* [1965] [69] şi articolul meu „Some Fundamental Questions that Face the Normative Social Psychologist", *Journal of Humanistic Osychology*, 1968, VIII.)

În cele din urmă, doresc să acord acum mai multă atenţie materialului despre experienţe de vârf, nu doar despre experienţele-nadir[4], terapia psihedelică a lui Groff, confruntările cu şi amânarea morţii, viziunile postoperatorii etc., ci şi materialului despre „experienţa de platou". Aceasta înseamnă seninătate şi calm mai degrabă decât un răspuns puternic emoţional, intens, autonom la miraculos, la minunat, la sacralizat, la Unificator, la valorile F. După câte ştiu acum, experienţa intensă de platou are *întotdeauna* un element noetic şi cognitiv, ceea

4 Experienţe de suferinţă emoţională, pierdere, înfrângere şi alte stări aparent indezirabile. Maslow a observat că, pentru unii oameni, acestea reprezintă un potenţial uriaş de dezvoltare. (N.red.)

ce nu este totdeauna cazul în privinţa experienţelor de vârf, care pot fi exclusiv emoţionale. Este mult mai voluntară decât experienţele de vârf. O persoană poate învăţa să vadă în acest mod Unificator aproape după placul inimii. Aceasta devine atunci observare, apreciere, ceea ce s-ar putea numi extaz senin, cognitiv care poate avea totuşi caracteristica relaxării şi leneviei.

În experienţa de vârf este mai degrabă surprindere şi neîncredere şi şoc estetic, mai degrabă însuşirea experienţei de a fi trăită pentru *prima dată*. Am arătat în altă parte că un corp şi un sistem nervos îmbătrânit este mai puţin capabil să tolereze o experienţă de vârf cu adevărat cutremurătoare. Adaug aici că înaintarea în vârstă şi îmbătrânirea înseamnă la rândul lor o oarecare pierdere a lucrurilor care se întâmplă pentru prima dată, a noutăţii, a simplei neaşteptări şi surprinderi.

Experienţa de vârf şi cea de platou se deosebesc şi prin relaţia lor cu moartea. Experienţa de vârf în sine poate adesea să fie numită pe bună dreptate o „mică moarte” şi, în anumite sensuri, o renaştere. Experienţa de platou, mai puţin intensă, este trăită mai adesea ca bucurie şi fericire pură, ca în cazul, să spunem, unei mame care stă liniştită şi îşi priveşte neîncetat copilul cum se joacă, fiind uimită, minunându-se, filosofând, nevenindu-i să creadă. Ea poată să trăiască această experienţă mai degrabă ca fiind foarte plăcută, constantă, contemplativă decât ca fiind ceva asemănător unei explozii intense care mai apoi se sfârşeşte.

Oamenii în vârstă, ajungând la pace cu moartea, sunt mai capabili să fie profund atinşi de (dulce) tristeţe şi de lacrimi în faţa discrepanţei dintre propria mortalitate şi caracterul etern a ceea ce declanşează experienţa. Această discrepanţă poate face mult mai intens şi mai preţios ceea ce li se înfăţişează, de exemplu: „Valurile vor fi aici pentru totdeauna, dar curând tu nu vei mai fi. Aşa că păstrează asta, apreciază, fii pe deplin conştient. Fii recunoscător. Eşti norocos”.

Foarte importantă astăzi, în sens contemporan, este înţelegerea faptului că experienţa de platou poate fi atinsă, învăţată, câştigată prin muncă susţinută şi de lungă durată. E întemeiat să se aspire la ea. Dar nu cunosc niciun mod de a evita necesara maturizare, experimentare, trăire, învăţare. Toate acestea au nevoie de timp. Este cu siguranţă posibilă o privire fugitivă din condiţia experienţelor de vârf care, la urma urmei, uneori i se pot întâmpla oricui. Dar, să zicem aşa, instalarea pe platoul de la înălţimea conştiinţei Unificatoare – asta este cu totul altă poveste. Tinde să fie o strădanie de-o viaţă. Nu trebuie să fie confundată cu activitatea febrilă de joi seară[5], pe care mulţi tineri o consideră *calea* către transcendenţă. În această privinţă, nu ar trebui confundată cu *nicio* experienţă. „Disciplinele spirituale”, atât cele clasice, cât şi cele noi care se tot descoperă în perioada asta, toate necesită timp, muncă, disciplină, studiu, angajament.

Mai sunt foarte multe de spus despre aceste stări evident relevante pentru viaţa închinată transcendenţei şi transpersonalului şi trăirii vieţii la nivelul Fiinţei. Tot ce doresc să fac aici prin această scurtă menţiune este să corectez tendinţa unora de a identifica experienţele transcendentale ca fiind *doar* dramatice, orgasmice, trecătoare, „înălţătoare”, ca un moment în vârful muntelui Everest. Mai există şi platoul de la înălţime, în care o persoană poate fi *constant „*iluminată”.

Dacă *ar* fi să rezum în câteva cuvinte în această prefaţă deopotrivă cartea şi observaţiile mele, m-aş exprima astfel: omul are o natură mai înaltă şi transcendentă, iar aceasta este parte a esenţei sale, adică a naturii sale biologice ca membru al unei specii care a evoluat. Pentru mine, asta înseamnă ceva ce ar fi mai bine să spun limpede, mai precis că este o respingere clară a existenţialismului de tipul lui Sartre, adică negarea sa a apartenenţei la specie şi a unei naturi umane biologice,

5 în familiile de evrei din New York, joi-seara se începea pregătirea Sabatului, gospodinele făcând curăţenie şi gătind (N.red.)

refuzul său de a recunoaşte existenţa ştiinţelor care studiază biologia.

Este adevărat că acest cuvânt, *existenţialism*, este folosit acum de diferiţi oameni în moduri atât de diverse, chiar şi în moduri contradictorii, încât această acuzaţie nu se aplică tuturor celor care folosesc eticheta. Dar tocmai *din cauza* acestei diversităţi a modurilor de utilizare cuvântul este acum, în opinia mea, aproape inutil şi mai bine s-ar renunţa la el. Problema este că nu pot să ofer o alternativă mai bună. De-ar exista un mod de a spune în acelaşi timp: „Da, omul este într-un fel propriul său proiect şi se construieşte pe sine. Dar există şi limite ale construirii sale. «Proiectul» este predeterminat biologic pentru toţi oamenii; este acela de a deveni om. Bărbatul nu-şi poate însuşi proiectul de a deveni cimpanzeu. Nici femeie. Nici bebeluş". Eticheta adecvată ar trebui să combine umanismul, transpersonalul şi transumanul. În afară de asta, ar trebui să fie experienţială (fenomenologică), cel puţin în fundamentele sale. Ar trebui să fie holistică mai degrabă decât separatoare. Şi ar trebui să fie mai degrabă empirică decât apriorică etc., etc.

Cititorul deosebit de interesat de dezvoltările continue în spiritul acestei cărţi poate apela la noua revistă (1969) *Journal of Transpersonal Psychology* (căsuţa poştală 4437, Stanford, California 94305) şi la mai vechiul săptămânal *Manas* (căsuţa poştală 32112, El Sereno Station, Los Angeles, California 90032).

Dr. Abraham H. Maslow Fundaţia Caritabilă W.P. Laughlin Saga Lane nr. 1 Menlo Park, California 94025 mai, 1970

INTRODUCERE

Cu ceva timp în urmă, după ce Curtea Supremă a decis în privinţa rugăciunii din şcolile publice, o aşa-numită organizaţie a patriotelor – am uitat care dintre ele – a atacat aspru deciza ca fiind antireligioasă. Au spus că ele susţineau „valorile spirituale", iar Curtea Supremă le distrugea.

Susţin cu tărie separarea clară dintre Biserică şi stat, iar reacţia mea a fost automată: nu am fost de acord *y* cu organizaţia femeilor. Apoi s-a întâmplat ceva care m-a pus pe gânduri timp de mai multe luni. Mi-a devenit limpede că şi eu, la rândul meu, susţineam valorile spirituale şi că, într-adevăr, cercetările şi investigaţiile mele teoretice au ajuns departe în demonstrarea realităţii acestora. Reacţionasem într-un mod automat împotriva întregii afirmaţii a organizaţiei, acceptând astfel implicit definiţia şi concepţia sa eronată în privinţa valorilor spirituale. Într-un cuvânt, le-am permis acestor primitivi din punct de vedere intelectual să captureze un cuvânt bun şi să-i ofere sensul *lor* anume, la fel cum au luat cuvântul „patriot”, un cuvânt bun, şi l-au contaminat şi l-au distrus. Le-am permis să redefinească aceste cuvinte şi le-am acceptat apoi definiţiile. Iar acum vreau să le iau înapoi. Doresc să demonstrez că valorile spirituale au o semnificaţie naturală, că nu sunt posedate exclusiv de bisericile organizate, că nu au nevoie de concepţii supranaturale care să le valideze, că se află în bună măsură sub jurisdicţia unei ştiinţe îndeajuns de cuprinzătoare şi că, aşadar, sunt răspunderea generală a *întregii* omeniri. Dacă aşa stau lucrurile, atunci va trebui să reevaluăm locul pe care îl pot ocupa valorile spirituale şi morale în educaţie. Pentru că, dacă aceste valori nu sunt identificate în mod exclusiv cu bisericile, atunci nu este necesar ca predarea valorilor la şcoală să spargă zidul dintre Biserică şi stat.

Decizia Curţii Supreme în privinţa rugăciunii din şcolile publice a fost înţeleasă (greşit, după cum vom vedea) de către mulţi americani ca fiind o respingere a valorilor spirituale în educaţie. O mare parte din tumult a avut drept scop mai degrabă apărarea acestor valori mai înalte şi a adevărurilor fundamentale decât apărarea rugăciunilor în sine. Cu alte cuvinte, se pare că foarte mulţi oameni din societatea noastră văd religia organizată ca *locul*, *sursa*, *custodele* şi protectorul şi învăţătorul vieţii spirituale. Metodele sale, modul său de a-i învăţa pe alţii,

conţinutul său sunt larg şi oficial acceptate ca fiind *calea*, de mulţi ca fiind *singura* cale către viaţa întru dreptate, întru puritate şi virtute, cinste şi bunătate etc.[6]

Întrucâtva paradoxal, asta este adevărat şi pentru mulţi pozitivişti ortodocşi, fie ei oameni de ştiinţă, filosofi sau alt fel de intelectuali. La fel ca profesioniştii religiei, pozitiviştii pioşi acceptă în general aceeaşi dihotomizare rigidă a faptelor de valori. Din moment ce ei exclud valorile din tărâmul ştiinţei şi al cunoaşterii exacte, raţionale, pozitiviste, toate valorile sunt lăsate automat în seama nonsavanţilor şi a nonraţionaliştilor (adică a

---

6 De fapt, această identitate este atât de profund constitutivă limbii engleze, încât este aproape imposibil să vorbeşti despre „viaţa spirituală“ (o sintagmă dezagreabilă pentru un om de ştiinţă, mai ales pentru un psiholog) fără a apela la vocabularul religiei tradiţionale. Pur şi simplu nu există încă vreun alt limbaj mulţumitor. O privire aruncată dicţionarului va demonstra asta foarte rapid. Aceasta înseamnă o problemă aproape de nerezolvat pentru scriitorul care intenţionează să demonstreze că baza comună a tuturor religiilor este umană, naturală, empirică şi că aşa-numitele valori spirituale pot la rândul lor să fie derivate în mod natural. Dar nu am la îndemână decât un limbaj teistic pentru această treabă „ştiinţifică“.

Poate că aş putea să scap altfel de această dificultate terminologică. Dacă vă uitaţi la cuvintele „sacru“, „divin“, „sfânt“, „spirit“, „păcat“, „rugăciune“, „împărtăşire“, „recunoştinţă“, „slăvire“, „evlavie“, „mântuire“, „veneraţie“, dicţionarul vă va spune cel mai adesea că aceste cuvinte se referă la un zeu sau la o religie în sensul supranaturalului. Ce vreau să spun prin asta este că fiecare dintre aceste cuvinte şi multe alte cuvinte „religioase“ mi-au fost spuse de nonteişti în încercarea lor de a descrie anumite evenimente trăite subiectiv în cadrul unor experienţe de vârf şi revelaţii „nonreligioase“ (în sens convenţional). Aceste cuvinte sunt singurele disponibile pentru a descrie anumite evenimente din lumea naturală. Acest vocabular este limbajul unei teorii pe care au avut-o oamenii despre aceste evenimente trăite subiectiv, o teorie care nu mai este necesară.
Voi folosi, aşadar, aceste cuvinte, din moment ce nu am altele, pentru a mă referi la evenimente subiective trăite de fiinţele umane fără să fac neapărat vreo trimitere la supranatural. Susţin că nu este necesar apelul la principii exterioare naturii şi naturii umane pentru a explica aceste experienţe.

„nonştiutorilor”). Valorile pot fi afirmate arbitrar numai prin decret, cred ei, la fel ca un gust sau o preferinţă, sau o credinţă care nu poate fi validată, demonstrată, confirmată sau infirmată ştiinţific. Aşadar, se pare că astfel de oameni de ştiinţă şi astfel de filosofi nu au de fapt niciun argument nici în favoarea, nici împotriva bisericilor, chiar dacă, în general, ei nu prea simt dispuşi să respecte bisericile. (Chiar şi această lipsă de respect nu este, pentru ei, decât o problemă de gust şi nu poate fi susţinută ştiinţific.)

Cam acelaşi lucru este cu siguranţă adevărat pentru mulţi psihologi şi specialişti în educaţie. Este aproape *universal* valabil pentru psihologii, comportamentaliştii, neocomportamentaliştii şi ultraexperimentaliştii pozitivişti, toţi având impresia că valorile şi viaţa trăită cu valoare nu fac deloc parte din preocupările lor profesionale şi renunţând cu nepăsare la orice apreciere a poeziei şi artei şi a oricărei experienţe religioase sau transcendente. Într-adevăr, pozitivistul pur respinge orice experienţă interioară de *orice* fel ca fiind „neştiinţifică”, ca nefăcând parte din domeniul cunoaşterii umane, ca nefiind susceptibilă studiului printr-o metodă ştiinţifică, pentru că astfel de informaţii nu sunt obiective, adică publice şi împărtăşite. Este un mod de „reducere la concret”, la tangibil, vizibil, audibil, la ceea ce poate fi înregistrat de o maşină, la comportament.[7]

Cealaltă teorie dominantă a psihologiei, cea freudiană, pornind din cu totul alt punct cardinal, sfârşeşte asemănător, negând că ar avea ceva de-a face cu valorile

7 Aceasta este o concepţie deosebit de fantezistă în contextul prelegerii de faţă, dat fiind că adesea comportamentul uman este o apărare împotriva motivelor, emoţiilor şi impulsurilor. Adică este un mod de a le inhiba şi ascunde, în aceeaşi măsură în care este o expresie a acestora. Comportamentul este adesea un mijloc de a împiedica exprimarea deschisă a tot ceea ce spun, la fel cum poate fi şi limba vorbită. Cum putem atunci să explicăm răspândirea rapidă a sintagmei „ştiinţă comportamentalistă“, această sintagmă dependentă de teorie, sectantă, bazată pe raţionament circular? Mărturisesc că eu nu pot.

spirituale sau etice. Însuşi Freud şi H. Hartman (28) [8] mai apoi spun cam aşa: „Singurul scop al metodei psihanalitice este să anuleze refulările şi toate celelalte apărări împotriva înţelegerii adevărului dezagreabil; nu are nimic de-a face cu ideologiile, îndoctrinările, dogmele religioase sau învăţarea unui mod de viaţă sau a unui sistem de valori”. (Chiar şi Alan Wheelis [89], deşi foarte pătrunzător şi meticulos, ajunge la o concluzie asemănătoare.) Observaţi acceptarea credulă a credinţei nepuse la îndoială că valorile sunt învăţate, în sensul tradiţional al îndoctrinării şi că, astfel, trebuie că simt arbitrare şi, de asemenea, că nu au nimic de-a face cu faptele, cu adevărul, cu descoperirea, cu revelarea valorilor şi a „foamei de valori” care sălăşluiesc în adâncurile naturii umane înseşi.

Şi, astfel, psihanaliza oficială, ortodoxă, freudiană rămâne în esenţă un sistem al psihopatologiei şi al vindecării psihopatologiei. Nu ne oferă o psihologiei a vieţii mai înalte sau a „vieţii spirituale”, a ceea *înspre* ce fiinţa umană ar trebui să se dezvolte, a ceea ce poate deveni (deşi cred că metoda şi teoria psihanalitică este o substructură necesară pentru orice astfel de psihologie „mai înaltă” sau de creştere [70]). Freud vine din ştiinţa secolului al XIX-lea, mecanicistă, fizico-chimică, reducţionistă; şi acolo rămân mulţi dintre mai talmudicii săi adepţi, cel puţin în ceea ce priveşte teoria valorilor şi orice are de-a face cu valorile. Într-adevăr, acest reducţionism ajunge uneori atât de departe, încât freudienii par aproape să spună că „viaţa mai înaltă” este doar un set de „apărări împotriva instinctelor”, în special negare şi formaţiune reacţională. Asta e ceea ce ar trebui să spună dacă n-ar fi conceptul de sublimare. Din nefericire, sublimarea este un concept într-atât de slab şi nemulţumitor, încât pur şi simplu nu poate să ducă această enormă responsabilitate. Astfel, psihanaliza ajunge adesea periculos de aproape de a fi o filosofie a omului nihilistă şi

8 Numerele dintre paranteze trimit la intrări din bibliografie.

contestatoare de valori. (Din fericire, niciun terapeut practicant cu adevărat bun nu ia în seamă această filosofie. Un astfel de terapeut funcţionează deseori conform unei filosofii inconştiente a omului, care s-ar putea să nu fie elaborată ştiinţific pentru încă un secol. Este adevărat că există astăzi în psihanaliză progrese interesante şi captivante, dar acestea provin din psihanaliza neortodoxă.) Spre meritul lui Freud, trebuie să spunem că, deşi lasă foarte mult de dorit în ce priveşte întrebările despre transcendenţă, el este totuşi preferabil comportamentaliştilor care nu numai că nu au niciun răspuns, ci şi neagă înseşi întrebările.

Nici savanţii şi artiştii umanişti nu prea sunt de mare ajutor astăzi. Colectiv, ei au fost şi trebuiau să fie purtători şi învăţători ai adevărurilor fundamentale şi ai vieţii mai înalte. Scopul cercetării umaniste a fost definit ca perceperea şi cunoaşterea binelui, frumosului şi adevărului. Aşteptarea era ca astfel de cercetări să rafineze deosebirea dintre ceea ce este excelent şi ceea ce nu este (excelenţa fiind în general înţeleasă ca însemnând adevărul, binele, frumosul). Ei trebuiau să-l inspire pe discipol întru viaţă med bună, întru viaţă mai înaltă, întru bunătate şi virtute. Cu adevărat valoroasă, a spus Matthew Arnold, a fost „familiarizarea cu cele mai însemnate lucruri cunoscute şi spuse în lume”. Şi nimeni nu l-a contrazis. Şi nici nu era necesară lămurirea că se referea la cunoaşterea clasicilor; acestea erau modelele universal acceptate.

Dar în ultimii ani şi în ziua de azi, cei mai mulţi savanţi umanişti şi cei mai mulţi artişti au participat la colapsul general al tuturor valorilor tradiţionale. Iar când aceste valori s-au prăbuşit, nu au fost altele la îndemână să le înlocuiască. Aşa că astăzi foarte mulţi dintre artiştii, romancierii, dramaturgii, criticii, literaţii şi istoricii noştri sunt demoralizaţi, pesimişti sau deznădăjduiţi şi destul de mulţi simt nihilişti sau cinici (în sensul că au credinţa că nu este posibilă, niciun fel de „viaţă bună” şi că aşa-

numitele valori mai înalte nu sunt decât fals şi amăgire).

Desigur că tânărul care se apropie de studiul artelor şi ştiinţelor umaniste nu va găsi în ele vreo certitudine care să-l inspire. Ce criteriu de selecţie are între, să spunem, Tolstoi sau Kaika, Renoir sau De-Kooning sau Brahms sau Cage? Şi care artişti sau scriitori celebri încearcă astăzi să-i înveţe pe alţii, să inspire, să îndrume spre virtute? Care dintre ei ar putea măcar să spună cuvântul „virtute" fără să i se pună un nod în gât? Care dintre ei ar putea fi luat ca model de un tânăr „idealist"?

Nu, este destul de clar din experienţa noastră din ultimii 50 de ani, cu aproximaţie, că certitudinile de dinainte de 1914 ale umaniştilor, artiştilor, dramaturgilor şi poeţilor, ale filosofilor, criticilor şi ide celor care sunt în general mânaţi din interior au făcut loc unui haos de relativism. Acum niciunul dintre aceşti oameni nu ştie cum şi ce să aleagă şi nu ştie nici cum să-şi apere şi să-şi valideze alegerea. Nici măcar criticii care luptă împotriva nihilismului şi absenţei valorilor nu pot să facă mare lucru în afară de a ataca, după cum face, de exemplu, Joseph Wood Krutch (40, 41); iar el nu are nimic de propus care să inspire sau să afirme şi *pentru care* să luptăm, cu atât mai puţin să murim.

Pentru valorile noastre nu ne mai putem baza pe tradiţie, pe convenţie, pe obiceiuri culturale, pe credinţă unanimă. Au dispărut aceste tradiţii acceptate de toţi. Desigur, nu ar fi *trebuit* niciodată să ne sprijinim pe tradiţie – eşecurile ei trebuie să fi devenit evidente pentru toată lumea până acum –, aceasta nu a fost niciodată o fundaţie solidă. A fost distrusă prea uşor de adevăr, de onestitate, de fapte, de ştiinţă, de eşecul istoric brut, pragmatic.

Numai adevărul însuşi poate fi temelia, fundaţia pe care să construim. Doar cunoaşterea empirică, naturală în sensul cel mai larg ne poate fi acum de folos. Ezit să folosesc aici cuvântul „ştiinţă", pentru că este el însuşi un concept îndoielnic; şi voi propune mai departe în acest

eseu o revizuire şi o redefinire a ştiinţei, care ar putea să o facă mai capabilă să servească mai bine scopurilor noastre în privinţa valorilor, să o facă să includă mai mult şi să excludă med puţin, să accepte lumea mai mult şi să fie m-au puţin snoabă în privinţa jurisdicţiei sale. În acest sens mai larg pe care îl voi schiţa, ştiinţa – însemnând *toată* cunoaşterea care poate fi confirmată, în *toate* stadiile sale de dezvoltare – începe să arate aptă să se ocupe de valori.

Mai cu seamă noua noastră cunoaştere a naturii umane le va oferi umaniştilor şi artiştilor, şi deopotrivă celor care se ocupă de religie criterii sigure de selecţie, care acum le lipsesc, pentru alegerea dintre multele posibilităţi valorice care reclamă credinţă, atât de multe, încât haosul ar putea fi numit pe bună dreptate absenţă a valorilor.

ŞTIINŢĂ DIHOTOMIZATĂ ŞI RELIGIE DIHOTOMIZATĂ

Teza mea este că, în general, noile progrese din psihologie obligă la o schimbare profundă a filosofiei noastre a ştiinţei, o schimbare atât de extinsă, încât am putea să acceptăm întrebările fundamentale ale religiei ca aflându-se pe bună dreptate sub jurisdicţia ştiinţei, odată ce ştiinţa va fi lărgită şi redefinită.

Dat fiind că ştiinţa şi religia au fost deopotrivă concepute într-un mod prea îngust şi au fost prea drastic dihotomizate şi separate una de cealaltă, au fost văzute ca fiind două lumi care se exclud reciproc. Pe scurt, această separare i-a permis ştiinţei secolului al XIX-lea să devină exclusiv mecanicistă, prea pozitivistă, prea reducţionistă, prea disperată în încercarea de a nu avea nimic de-a face cu valorile. În mod greşit, s-a conceput pe sine ca neavând nimic de spus despre scopuri sau valori ultime sau valori spirituale. Este acelaşi lucru cu a spune că aceste scopuri simt cu totul în afara sferei cunoaşterii umane naturale, că nu pot fi niciodată cunoscute într-un mod care poate fi confirmat, validat, într-un mod care ar putea să-i mulţumească pe oamenii inteligenţi, aşa cum îi mulţumesc

faptele.

O astfel de atitudine condamnă ştiinţa să nu fie nimic mai mult decât tehnologie, amorală şi nonetică (după cum ne-au învăţat medicii naziști). O asemenea ştiinţă nu poate fi nimic mai mult decât o colecţie de instrumente, metode, tehnici, nimic mai mult decât o unealtă în mâinile oricărui om, bun sau rău, în orice scop, bun sau rău (59).

Această dihotomizare a cunoaşterii şi a valorilor a patologizat şi religiile organizate, separându-le de fapte, de cunoaştere, de ştiinţă, adesea chiar până în punctul în care le-a făcut inamicul cunoaşterii ştiinţifice. Drept urmare, le ispiteşte să spună că nu mai au nimic de învăţat.

j

Dar ceva se întâmplă acum deopotrivă pentru ştiinţă şi religie, cel puţin pentru reprezentanţii lor mai inteligenţi şi sofisticaţi. Aceste schimbări fac posibilă o atitudine foarte diferită a omului de ştiinţă mai puţin îngust faţă de întrebările religiei, cel puţin faţă de întrebările naturale, umaniste ale religiei. S-ar putea spune că acesta este pur şi simplu încă un exemplu a ceea ce s-a întâmplat atât de des în trecut, adică înşfăcarea a încă unui teritoriu de sub jurisdicţia religiei organizate.

Exact la fel cum fiecare ştiinţă a făcut odată parte din corpul religiei organizate, dar s-a desprins apoi pentru a fi independentă, la fel se poate spune că acelaşi lucru se poate întâmpla acum în ce priveşte problemele valorilor, eticii, spiritualităţii, moralităţii. Încep să fie scoase de sub jurisdicţia exclusivă a bisericilor instituţionalizate şi devin „proprietatea”, ca să zicem aşa, a unui nou tip de om de ştiinţă umanist, care neagă cu înverşunare vechea revendicare a religiilor recunoscute de a fi unicul arbitru al tuturor chestiunilor de credinţă şi moralitate.

Această relaţie dintre relige şi ştiinţă ar putea fi formulată într-un astfel de mod dihotomic, competitiv, dar eu cred că pot demonstra că nu este necesar şi că persoana profund religioasă – în sensul anume despre care

voi vorbi – trebuie mai degrabă să se simtă m-au puternică şi încurajată de perspectiva că întrebările sale referitoare la valori *ar* putea primi răspunsuri mai întemeiate decât oricând înainte.

Mai devreme sau mai târziu va trebui să redefinim deopotrivă religia şi ştiinţa.

La fel ca întotdeauna, dihotomizarea patologizează (şi patologia dihotomizează). Izolarea uneia de cealaltă a doua părţi interconectate ale unui întreg, părţi care au nevoie una de cealaltă, părţi care sunt cu adevărat „părţi" şi nu întreguri, le distorsionează pe ambele, le îmbolnăveşte şi le contaminează (54). În cele din urmă, ajunge să le facă nonviabile. O ilustrare a acestui lucru poate fi găsită în romanul fascinant al lui Philip Wylie, *The Disappearance*. Când bărbaţi şi femei dispar în două lumi separate, izolate, ambele sexe sunt corupte şi patologizate. Este cu totul limpede că au nevoie unii de ceilalţi pentru a fi ei înşişi.

Când tot ceea ce se putea numi „religios" (atât natural, cât şi supranatural) a fost separat de ştiinţă, de cunoaştere, de descoperiri ulterioare, de posibilitatea investigaţiei sceptice, de posibilitatea limpezirii şi îmbunătăţirii, o astfel de religie dihotomizată a fost condamnată. Avea tendinţa să proclame că revelaţia fondatoare era completă, perfectă, ultimă şi veşnică. Deţinea adevărul, întregul adevăr şi nu mai avea nimic de învăţat, fiind astfel împinsă în postura care a distrus atât de multe biserici, în postura rezistenţei la schimbare, în postura de a fi *doar* conservatoare, de a fi antiintelectuală şi antiştiinţă, de a face ca evlavia şi supunerea să excludă raţiunea sceptică – de fapt, să contrazică adevărul natural.

O astfel de religie scindată generează scindarea şi definirea parţială a tuturor concepţiilor necesare. De exemplu, credinţa, care are semnificaţii naturale perfect respectabile, cum ar fi, de pildă, în scrierile lui Fromm, tinde, în mâinile unei Biserici antiintelectuale, să degenereze în credinţă oarbă, uneori chiar în „credinţă în

, 7 *77* ceea ce ştii că e fals”. Unde să devină, orice s-ar întâmpla, supunere iară de îndoială şi loialitate disperată. Tinde să producă mai degrabă oi decât oameni. Tinde să devină arbitrară şi autoritară (46).

Cuvântul „sacru” este un alt caz de patologizare prin izolare şi scindare. Dacă sacrul devine proprietatea exclusivă a preoţimii şi dacă presupusa lui validitate stă numai pe o fundaţie supranaturală, atunci, ca urmare, este exclus din lumea naturii şi a naturii umane. Este puternic dihotomizat de profan sau secular şi începe să nu mai aibă nimic de-a face cu acestea sau devine chiar opusul lor. Se asociază cu anumite rituri şi ceremonii, cu o anumită zi a săptămânii, cu o anumită clădire, cu o anumită limbă, chiar şi cu un anumit instrument muzical sau anumite mâncăruri. Nu se propagă în întreaga viaţă, ci se compartimentează. Nu este atunci proprietatea tuturor oamenilor, ci numai a unora. Nu mai este veşnic prezent ca posibilitate în îndeletnicirile oamenilor, ci devine o piesă de muzeu fără utilitate cotidiană; drept urmare, o astfel de religie trebuie să separe concretul de ideal şi trebuie să frângă interacţiunea dinamică necesară dintre acestea. Dialectica dintre ele, efectul şi feedbackul reciproc, continua modelare a unuia de către celălalt, utilitatea unuia pentru celălalt, până şi, aş spune, necesitatea absolută a unuia pentru celălalt sunt distruse, iar îndeplinirea lor devine imposibilă. Ce se întâmplă apoi? Am văzut destul de frecvent de-a lungul istoriei Biserica a cărei cucernicie este declamată în mijlocul exploatării şi degradării umane ca şi cum n-ar avea nimic de-a face una cu alta („Să dăm Cezarului ce-i al Cezarului”). Acest tip de religie bazată pe promisiuni deşarte, care s-a transformat destul de des în *sprijin* concret pentru răul cotidian, este aproape inevitabil când existentul nu are nicio legătură intrinsecă şi constantă cu idealul, când raiul este un loc foarte îndepărtat de pământ, când îmbunătăţirea umană devine imposibilă *în* lume, dar poate fi atinsă doar renunţând la lume. „Strădania întru mai bine este pusă în

mişcare de credinţa în ce este posibil, nu de adeziunea la real", după cum arăta John Dewey. (14, p. 23).

Şi asta ne aduce la cealaltă jumătate a dihotomiei, ştiinţa dihotomizată. Orice putem spune despre religia scindată este foarte similar sau complementar cu ceea ce putem spune despre ştiinţa scindată.

De exemplu, în diviziunea dintre ideal şi real, ştiinţa dihotomizată susţine că se ocupă doar de real şi existent şi că nu are nimic de-a face cu idealul, cu alte cuvinte, cu scopurile, cu obiectivele, cu ţelurile vieţii, mai exact, cu valorile ultime. Orice critică adusă religiei-pe-jumătate poate, în mod complementar şi în aceeaşi măsură, să fie adusă ştiinţei-pe-jumătate. De exemplu, în corespondenţă cu modul orb al religiilor de „reducere la abstract" (71) – orbire faţă de fapte brute, faţă de concret, faţă de însăşi experienţa umană vie – găsim în ştiinţa fără aspiraţii o „reducere la concret" de tipul descris de Goldstein (23, 24) şi la ceea ce este tangibil, imediat vizibil şi audibil. Devine amorală, uneori până şi antimorală şi chiar antiumană, doar tehnologie care poate fi cumpărată de oricine în orice scop, asemenea „oamenilor de ştiinţă" germani care puteau să lucreze la fel de sârguincios pentru nazişti, pentru comunişti sau pentru americani. În ultimii zeci de ani ni s-a arătat din plin că ştiinţa poate fi periculoasă pentru scopurile umane şi că oamenii de ştiinţă pot deveni monştri atâta timp cât ştiinţa este concepută ca fiind asemănătoare unui joc de şah, un scop în sine, cu reguli arbitrare, al cărui unic obiectiv este să exploreze existentul şi care face apoi greşeala fatală de a exclude experienţa subiectivă din sfera existentului sau explorabilului.

La fel stau lucrurile în privinţa excluderii sacrului şi transcendentului de sub jurisdicţia ştiinţei. În principiu, asta face imposibil studiul, de exemplu, anumitor aspecte ale abstractului: psihoterapia, experienţa religioasă naturală, creativitatea, simbolismul, jocul, teoria iubirii, experienţele de vârf şi mistice, ca să nu mai vorbim despre poezie, artă şi multe altele (din moment ce toate acestea

implică integrarea sferei Fiinţei şi a sferei concretului).

Pentru a oferi doar un exemplu nemijlocit legat de educaţie, se poate arăta cu uşurinţă că profesorul bun trebuie să aibă ceea ce eu am numit altundeva iubire-F (iubire neegoistă) pentru copil, ceea ce Rogers a numit acceptare pozitivă necondiţionată (82) şi ceea ce alţii au numit – pe bună dreptate, aş putea spune – caracterul sacru al fiecărui individ. Să stigmatizezi aceste concepte ca fiind „normative" sau încărcate valoric, aşadar, „neştiinţifice" înseamnă să faci imposibile anumite cercetări necesare asupra naturii profesorului bun.

Şi tot aşa aproape la nesfârşit. Am scris deja mult despre ştiinţa ortodoxă, scientistă, de secol XIX, şi am de gând să mai scriu. Aici m-am ocupat de ea din punctul de vedere al dihotomizării ştiinţei de religie, dintre (numai şi numai) fapte şi (numai şi numai) valori şi am încercat să arăt că o astfel de scindare a unor sfere care se exclud reciproc duce în mod necesar la ştiinţă schiloadă şi la o religie schiloadă, la fapte schiloade şi la valori schiloade.

Evident, o asemenea concluzie se referă la valorile spirituale şi etice cu care am început (ca şi la trebuinţele şi năzuinţele pentru aceste valori). În mod *foarte* evident, astfel de valori şi astfel de năzuinţe nu pot fi date spre păstrare niciunei Biserici. Nu pot fi excluse din sfera cercetării umane, a examinării sceptice, a investigaţiei empirice. Dar am încercat să demonstrez că ştiinţa ortodoxă nici nu doreşte acest rol, nici nu este capabilă să-l îndeplinească. Este clar că este necesară o ştiinţă extinsă, cu metode şi puteri mai mari, o ştiinţă capabilă să studieze valorile şi să le predea omenirii.

O astfel de ştiinţă ar include şi în măsura în care există deja *chiar* include o mare parte din ceea ce a fost numit religios. De fapt, dintre preocupările acestei ştiinţe extinse fac parte efectiv toate lucrurile specifice religiei care pot fi supuse observaţiei ştiinţelor naturale.

Cred că pot chiar să spun că, dacă am face o listă a cuvintelor-cheie care au fost considerate până acum a fi

proprietate a religiei organizate şi care au fost considerate a fi cu totul în afara jurisdicţiei tipului mai vechi de „ştiinţă”, am descoperi că fiecare dintre aceste cuvinte dobândeşte astăzi un sens perfect natural, adică se află sub jurisdicţia investigaţiei ştiinţifice. (Vezi Anexa A.)

Daţi-mi voie să încerc să reformulez. Se poate spune că ateul din secolul al XIX-lea a dat foc la casă în loc să o remodeleze. A aruncat întrebările religioase odată cu răspunsurile religioase, pentru că trebuia să respingă răspunsurile religioase. Adică a întors spatele întregii îndeletniciri religioase, pentru că religia organizată îi oferise un set de răspunsuri pe care nu le putea accepta raţional – care se bazau pe dovezi pe care un om de ştiinţă care se respectă nu le-ar fi putut înghiţi. Dar omul de ştiinţă mai sofisticat este acum în procesul de a învăţa că, deşi trebuie să fie în dezacord cu majoritatea răspunsurilor la întrebările religioase pe care le-a oferit religia organizată, este din ce în ce mai clar că întrebările religioase în sine – şi căutările religioase, năzuinţele religioase, înseşi trebuinţele religioase – sunt perfect respectabile din punct de vedere ştiinţific, că pot fi studiate, descrise, examinate într-un mod ştiinţific şi că Bisericile încercau să ofere răspunsuri la întrebări umane întru totul întemeiate. Deşi răspunsurile nu erau acceptabile, întrebările în sine erau şi sunt perfect acceptabile şi perfect legitime.

De fapt, psihologii existenţialişti şi umanişti de astăzi ar considera probabil că o persoană este bolnavă sau anormală într-un mod existenţial dacă *nu ar fi* preocupată de aceste întrebări „religioase”.

EXPERIENŢA „FUNDAMENTAL RELIGIOASĂ” SAU „TRANSCENDENTĂ

Întâia clipă, centrul, esenţa, nucleul universal al tuturor marilor religii (în afară de cazul în care şi confucianismul este numit religie) a fost iluminarea, revelarea sau extazul individual, singular, personal al unui profet sau clarvăzător cu o ascuţită sensibilitate. Marile

religii se autonumesc religii revelate şi fiecare tinde să-şi întemeieze validitatea, funcţia şi dreptul de a exista pe codificarea şi comunicarea acestei experienţe sau revelaţii mistice originare a profetului singuratic, către masa generală a fiinţelor umane.

Dar recent a început să se vadă că aceste „revelaţii" sau „iluminări" mistice pot fi subsumate „experienţelor de vârf"[9] sau „extazelor" sau experienţelor „transcendente", pe care mulţi psihologi le investighează acum cu entuziasm. Cu alte cuvinte, este foarte probabil, aproape sigur, ca aceste relatări mai timpurii, formulate în termenii revelaţiei supranaturale, să fi fost, de fapt, experienţe de vârf perfect naturale, umane, de tipul celor care pot fi astăzi examinate cu uşurinţă, care, cu toate astea, au fost formulate în termenii cadrului conceptual, cultural şi lingvistic disponibil în vremea unui anumit profet (Laski).

Într-un cuvânt, astăzi putem studia ceea ce s-a întâmplat în trecut şi era explicabil pe atunci numai în termeni supranaturali. Prin asta, avem capacitatea de a examina religia sub toate faţetele şi în toate sensurile sale, într-un mod care face mai degrabă ca aceasta să facă parte din ştiinţă în loc să-i fie ceva exterior, care o exclude.

De asemenea, acest tip de studiu ne conduce la o altă ipoteză foarte plauzibilă: în măsura în care toate experienţele mistice sau de vârf sunt în esenţă la fel şi la fel au fost dintotdeauna, toate religiile sunt în esenţă la fel şi la fel au fost dintotdeauna. Aşadar, ar trebui să se pună de acord în principiu asupra învăţăturii a ceea ce au în comun, adică asupra a oricare ar fi învăţătura

9 Dacă am dezvolta această analiză am afla că, în urma descoperirii caracterului general al tuturor experienţelor de vârf, există în fiecare experienţă de vârf şi factori „specifici" care o diferenţiază într-o anumită măsură de altele. Această relaţie dintre specific şi general este similară celei dintre figură şi fond. Este asemănătoare celei descrise de Spearman pentru factorii „g" şi „s" ai inteligenţei. [în teoria inteligenţei dezvoltată de Spearman, „g" desemnează factorul general al inteligenţei, iar „s" factorii specifici — n.t.]
Nu mă ocup aici de aceşti factori „s", pentru că factorul „g" este mult mai important pentru problema de faţă şi în acest stadiu de dezvoltare.

experienţelor de vârf (orice este *diferit* la aceste iluminări poate prea bine să fie considerat caracter local, deopotrivă în timp şi spaţiu şi este, astfel, periferic, dispensabil, neesenţial). Putem numi acest ceva comun, acest ceva ce rămâne când dăm deoparte coaja localismului, toate accidentele unor limbi specifice sau unor filosofii specifice, toate formulările etnocentrice, toate acele elemente care *nu* sunt comune – putem numi acest ceva „experienţă fundamental religioasă" sau „experienţă transcendentă".

Pentru a înţelege mai bine, trebuie să facem deosebirea între tipurile (abstracte) de profeţi în general şi organizatori sau legalişti în general. (Recunosc că referirea la tipuri pine, extreme, care de fapt nu există, poate ajunge la limita caricaturii; totuşi, cred că ne va ajuta pe toţi să judecăm problema care ne preocupă aici.) [10] Profetul tipic este un om singuratic care şi-a descoperit identitatea şi propriul adevăr despre lume, cosmos, etică, Dumnezeu, pornind din interior, de la propriile experienţe, de la ceea ce găseşte a fi o revelaţie. De obicei, poate întotdeauna, profeţii marilor religii au avut aceste experienţe în singurătate.

Caracteristic tipului abstract de ecleziast-legalist este omul organizaţional conservator, ofiţer şi executant al organizaţiei, loial structurii organizaţiei care a fost construită pe baza revelaţiei iniţiale a profetului, pentru a face revelaţia accesibilă maselor. Din tot ce ştim despre organizaţii, ne-am putea prea bine aştepta ca oamenii să-i devină loiali, cum îi sunt profetului şi viziunii lui; sau cel puţin vor fi loiali viziunii profetului în versiunea organizaţiei. Aş putea spune chiar că, în mod caracteristic (şi nu mă refer doar la organizaţiile religioase, ci şi la cele analoage, cum ar fi Partidul Comunist sau grupurile revoluţionare), aceste organizaţii pot fi văzute ca transformând o revelaţie iniţială sau o experienţă mistică

10 Nu am încercat în acest capitol, nici în următoarele, să echilibrez lucrurile prin expunerea amănunţită a virtuţilor sau măcar a necesităţii inevitabile a organizaţiilor şi organizatorilor. Despre acestea am scris altundeva (69).

sau de vârf într-un fel de cartelă de pontaj sau versiune IBM a revelaţiei pentru a o face accesibilă utilizării de către grup şi pentru comoditate administrativă.

Aici ar fi de ajutor discutarea unei cercetări-pilot, aflată încă la început, a oamenilor pe care eu i-am numit „nevârfnici” (*nonpeakers*). În primele mele investigaţii, în colaborare cu Gene Nameche, am folosit acest cuvânt, pentru că atunci credeam că unii oameni au avut experienţe de vârf, iar alţii nu au avut. Dar, pe măsură ce culegeam informaţii şi deveneam din ce în ce mai priceput să pun întrebări, am descoperit că un procent din ce în ce mai mare dintre subiecţii mei au început să relateze experienţe de vârf. (Vezi Anexa F despre comunicarea rapsodică.) Am ajuns până la urmă la obiceiul de a mă aştepta ca toată lumea să aibă experienţe de vârf şi de a fi destul de surprins dacă dădeam de cineva care nu putea să relateze absolut niciuna. Datorită acestei experienţe am început în cele din urmă să folosesc cuvântul „nevârfnic” pentru a descrie nu persoana care este incapabilă să aibă experienţe de vârf, ci persoana care se teme de ele, care le reprimă, care le neagă, care le întoarce spatele, care le „uită”. Investigaţiile mele preliminare referitoare la cauzele acestor reacţii negative la experienţe de vârf m-au condus la unele impresii (neconfirmate) în privinţa motivelor pentru care anumite tipuri de oameni îşi reneagă experienţele de vârf.

Orice persoană a cărei structură de caracter (sau Weltanschauung sau mod de viaţă) o obligă să încerce să fie extrem sau întru totul raţională sau „materialistă” sau mecanicistă tinde să devină un nevârfnic. Adică o astfel de perspectivă asupra vieţii tinde să facă persoana să-şi privească experienţele de vârf şi transcendente ca un fel de nebunie, o pierdere totală a controlului, o senzaţie de a fi copleşită de emoţii iraţionale etc. Se pare că persoana care se teme să nu înnebunească şi care, aşadar, se agaţă cu disperare de stabilitate, control, reeditate etc. este înfricoşată de experienţele de vârf şi tinde să lupte

împotriva lor. Pentru persoana obsesiv-compulsivă, care îşi organizează viaţa în jurul negării şi controlării emoţiei, frica de a fi copleşită de o emoţie (interpretată ca pierdere a controlului) este de ajuns pentru a o face să-şi pună în aplicare toate acţiunile defensive şi de suprimare împotriva experienţei de vârf. Am exemplul unei marxiste foarte convinse care nega, adică întorcea spatele unei reale experienţe de vârf, catalogând-o în cele din urmă ca pe un lucru destul de ciudat, dar neimportant, care se întâmplase, dar care mai bine ar fi fost uitat, pentru că această experienţă era în conflict cu întreaga ei filosofie de viaţă materialistă şi mecanicistă. Am găsit câţiva nevârfnici ultraştiinţifici, care adică adoptau concepţia despre ştiinţă a secolului al XIX-lea, conform căreia aceasta este o activitate neemoţională sau antiemoţională, guvernată exclusiv de logică şi raţiune şi care considera că orice nu era logic şi raţional nu merita un loc respectabil în viaţă. (Presupun şi că oamenii extrem de „practici”, adică orientaţi exclusiv spre mijloace, se vor dovedi nevârfnici, din moment ce astfel de experienţe nu aduc bani, nu coc pâinea, nu taie lemne. La fel şi oamenii extrem de controlaţi de alţii, care de-abia dacă ştiu ce se petrece în interiorul lor. Poate că şi oamenii care sunt reduşi la concret, à la Goldstein etc., etc.) în sfârşit, trebuie să adaug că, în unele cazuri, nu am reuşit să ajung la o explicaţie pentru neajungerea la experienţe de vârf.

Dacă îmi permiteţi să folosesc acest vocabular în dezvoltare, dar încă nevalidat, aş putea să spun pur şi simplu că relaţia dintre profet şi ecleziast, dintre misticul singuratic şi omul (care aparţine întru totul) organizaţiei religioase ar putea fi adesea o relaţie între vârfnic şi nevârfnic. O mare parte din teologie, o mare parte din religia transmisă oral de-a lungul istoriei şi de pe tot cuprinsul lumii pot fi considerate mai mult sau mai puţin efort zadarnic de a pune în cuvinte şi formule comunicabile şi în ritualuri şi ceremonii simbolice experienţa mistică iniţială a primilor profeţi. Într-un

cuvânt, religia organizată poate fi conceptualizată ca fiind un efort de a comunica experienţe de vârf nevârfnicilor, de a-i învăţa, de a le aplica etc. Adesea, pentru a face lucrurile mai dificile, această sarcină cade pe mâna nevârfnicilor. În mare, ne-am aştepta ca acesta să fie un efort zadarnic, cel puţin în privinţa unei mari părţi a omenirii. În mod obişnuit, experienţele de vârf şi realitatea lor experienţială nu sunt transmisibile nevârfnicilor, cel puţin nu doar prin cuvinte, şi cu siguranţă nu de către nevârfnici. Ce se întâmplă este că mulţi oameni, mai ales cei ignoranţi, cei needucaţi, cei naivi, concretizează pur şi simplu toate simbolurile, toate cuvintele, toate statuile, toate ceremoniile şi, printr-un proces de autonomie funcţională, le fac pe *acestea*, şi nu revelaţia iniţială, lucruri sacre şi activităţi sacre. Altfel spus, aceasta este pur şi simplu o formă a idolatriei (sau fetişismului), care a fost blestemul tuturor marilor religii. În idolatrie, semnificaţia esenţială iniţială se pierde atât de mult în concretizări, încât acestea ajung în cele din urmă să fie ostile experienţelor mistice iniţiale, misticilor şi profeţilor în general, adică înşişi oamenilor pe care i-am putea numi din perspectiva noastră actuală ca fiind oameni cu adevărat religioşi. Majoritatea religiilor au ajuns să nege şi să se opună înseşi temeliei pe care au fost iniţial aşezate.

Dacă priviţi cu atenţie la istoria majorităţii religiilor din lume, veţi descoperi că fiecare tinde să se dividă foarte devreme într-o aripă stângă şi o aripă dreaptă, adică, pe de o parte, în cei care au experienţe de vârf, mistici, cei care transcend sau oameni religioşi în intimitate şi, pe de altă parte, în cei care concretizează simbolurile şi metaforele religioase, care venerează mici bucăţi de lemn în loc de ceea ce obiectele simbolizează, cei care iau literal formulele orale, uitând sensul iniţial al cuvintelor şi, poate cel mai important, care consideră organizaţia.

Biserica, a fi principală şi mai importantă decât profetul şi revelaţiile lui iniţiale. Aceşti oameni, asemenea multor oameni ai organizaţiei care tind să ajungă sus în

orice birocraţie complexă, simt mai degrabă nevârfnici decât vârfnici. Pasajul celebru al lui Dostoievski despre Marele Inchizitor din *Fraţii Karamazov* spune asta într-un mod clasic.

Acest clivaj dintre mistici şi legalişti, dacă le pot spune aşa, rămâne în cel mai bun caz un fel de tolerare reciprocă, dar s-a întâmplat în unele biserici ca liderii organizaţiei chiar să declare experienţele mistice ca fiind erezie şi să-i perspecute pe misticii înşişi. Aceasta ar putea fi o poveste veche în istoria religiilor, dar trebuie să subliniez că este o poveste veche şi în alte domenii. De exemplu, fără îndoială că putem spune astăzi că filosofii profesionişti tind să se împartă în aripa stângă şi aripa dreaptă, în acelaşi mod bazat pe trăsăturile de caracter. Majoritatea filosofilor oficiali, ortodocşi, de astăzi, sunt echivalentul legaliştilor care resping problemele şi datele transcendenţei ca fiind „fără sens”. Adică sunt pozitivişti, atomişti, analişti, preocupaţi mai degrabă de mijloace decât de scopuri. Ei mai degrabă ascut unelte decât descoperă adevăruri. Aceşti oameni se deosebesc radical de un alt grup de filosofi contemporani: existenţialiştii şi fenomenologii. Aceştia sunt oamenii care tind să se întoarcă la trăire ca dat primar de la care începe totul.

O scindare asemănătoare poate fi detectată în psihologie, în antropologie şi, sunt destul de sigur, în alte domenii de asemenea, poate în *toate* îndeletnicirile umane. Bănuiesc adesea că avem de-a face aici cu o diferenţă între oameni profund caracterologică sau constituţională, care s-ar putea să se menţină în viitorul îndepărtat, o diferenţă între oameni care s-ar putea să fie universală şi care s-ar putea să fie aşa în continuare. Obiectivul va fi atunci să facem aceste două tipuri de oameni să se înţeleagă, să convieţuiască în bună învoială, chiar să se iubească. Această problemă este dublată de relaţiile dintre bărbaţi şi femei, care simt atât de diferiţi şi care totuşi *trebuie* să trăiască împreună şi chiar să se iubească. (Trebuie să recunosc că eu fi aproape imposibil să reuşim asta cu

poeţii şi criticii literari, compozitorii şi criticii de muzică etc.)

Pentru a rezuma, pare destul de probabil ca experienţa de vârf să fie modelul revelaţiei religioase sau al iluminării, sau al convertirii religioase, care a jucat un rol atât de important în istoria religiilor. Dar, pentru că experienţele de vâri se află în lumea naturală şi pentru că putem cerceta cu ajutorul lor şi le putem investiga, şi pentru că se extinde cunoaşterea noastră a astfel de experienţe şi putem fi încrezători că va continua să se extindă în viitor, este acum destul de întemeiată speranţa noastră de a înţelege mai multe despre marile revelaţii, convertiri şi iluminări pe care au fost fondate marile religii.

(Nu numai atât, dar aş putea adăuga o nouă posibilitate de investigare ştiinţifică a transcendenţei. În ultimii câţiva ani a devenit destul de clar că anumite droguri numite „psihedelice”, mai ales LSD şi psilocibina, ne-au oferit întrucâtva posibilitatea de a controla acest domeniu al experienţelor de vârf. Se pare că aceste droguri provoacă adesea experienţe de vârf la oameni potriviţi în circumstanţe potrivite, aşa că poate nu este nevoie să aşteptăm să se întâmple din noroc. Poate că este posibil chiar să provocăm o experienţă de vârf personală şi intimă oricând dorim, în circumstanţe religioase sau nereligioase. Am putea apoi să studiem experienţa de iluminare sau revelaţie în momentul apariţiei sale. Şi mai important, s-ar putea ca aceste droguri şi poate şi hipnoza să poată fi utilizate pentru a provoca nevârfnicilor o experienţă de vârf, revelatoare într-un mod fundamental religios, anulând astfel prăpastia dintre aceste două jumătăţi separate ale omenirii.)

Pentru a aborda această întreagă discuţie dintr-un alt unghi, ce spun de fapt este că dovada extrasă din experienţele de vârf ne permite să vorbim despre experienţa esenţială, inerentă, bazală, fundamental religioasă sau transcendentă ca fiind întru totul intimă şi

personală, doar cu greu împărtăşibilă (cu excepţia altor „vârfnici”). În consecinţă, toate cele trebuincioase religiei organizate – clădiri şi personal specializat, ritualuri, dogme, ceremonii şi altele asemenea – sunt pentru „vârfnic” secundare, periferice şi de o valoare îndoielnică în relaţie cu experienţa inerent şi esenţial religioasă sau transcendentă. S-ar putea chiar să fie foarte nocive în diverse moduri. Din punctul de vedere al celui care a avut experienţe de vârf, fiecare persoană are propria ei religie pe care o dezvoltă prin revelaţii personale în care îi sunt dezvăluite propriile mituri şi simboluri, ritualuri şi ceremonii care ar putea avea pentru ea cel mai profund înţeles şi care simt totuşi întru totul idiosincratice, adică lipsite de sens pentru oricine altcineva. Dar pentru a spune asta şi mai simplu, fiecare „vârfnic” descoperă, dezvoltă şi păstrează propria religie (87).

Mai mult, ceea ce pare că reiese din această nouă sursă de informaţii, este că experienţa fundamental religioasă poate fi înscrisă fie într-un context teist, supranatural, fie într-un context nonteist. Această experienţă religioasă personală este împărtăşită de toate marile religii ale lumii, inclusiv de cele ateiste, ca budismul, taoismul, umanismul sau confucianismul. De fapt, pot chiar să spun că această experienţă fundamentală şi inerentă este locul de întâlnire nu numai pentru, să spunem, creştini şi evrei şi mahomedani, ci şi pentru preoţi şi atei, pentru comunişti şi anticomunişti, pentru conservatori şi liberali, pentru artişti şi oameni de ştiinţă, pentru bărbaţi şi femei şi pentru tipuri constituţionale diferite, adică pentru atleţi şi poeţi, pentru cei care gândesc şi cei care fac. Spun asta pentru că descoperirile noastre indică faptul că toţi sau aproape toţi oamenii au sau ar putea să aibă experienţe de vârf. Bărbaţi şi femei deopotrivă au experienţe de vârf şi toate tipurile constituţionale au experienţe de vârf, dar, deşi conţinutul experienţelor de vârf este pentru toate fiinţele umane aproximativ aşa cum l-am descris (vezi Anexa A), situaţia

sau declanşatorul care provoacă experienţe de vârf, la bărbaţi şi la femei de exemplu, poate fi destul de diferit. Aceste diferenţe pot să vină din surse diferite, dar conţinutul lor poate fi considerat foarte asemănător. Pentru a rezuma, din acest punct de vedere, cele două religii ale omenirii tind să fie formate din vârfnici şi nevârfnici, adică din cei care trăiesc cu uşurinţă şi deseori experienţe intime, personale, transcendente, fundamental religioase şi care le acceptă şi se folosesc de ele şi, pe de altă parte, cei care nu le-au avut niciodată sau care le refulează sau le reprimă şi care, aşadar, nu se pot folosi de ele pentru terapia lor personală, pentru dezvoltarea lor personală, pentru propria lor împlinire.

PERICOLE ORGANIZAŢIONALE PENTRU EXPERIENŢE TRANSCENDENTE

Când intervievam „oameni religioşi nonteişti”, mi s-a părut adesea că ei aveau *mai multe* experienţe religioase (sau transcendente) decât oamenii religioşi în sensul convenţional. (Aceasta este, până acum, numai o impresie, dar ar fi, evident, un proiect valoros de cercetare.) Lucrurile ar putea sta aşa în parte, pentru că ei erau mai adesea „serioşi” cu privire la valori, etică, filosofie de viaţă, dat fiind că au trebuit să lupte pentru a se îndepărta de credinţele convenţionale şi au trebuit să-şi creeze singuri propriul sistem de credinţă. Au apărut în răstimpuri şi diferiţi alţi determinanţi ai acestui paradox, dar o să trec acum peste aceştia.

Motivul pentru care mă refer acum la această impresie (care ar putea sau nu să fie validată, ar putea sau nu să fie pur şi simplu o eroare de eşantionare etc.) este că m-a făcut să realizez că, pentru majoritatea oamenilor, religia convenţională, deşi religionează puternic o parte a vieţii, are în acelaşi timp şi efectul de a „dereligiona” restul vieţii. Experimentarea sfântului, sacrului, divinului, veneraţiei, stării de creaţie, renunţării, misterului, evlaviei, recunoştinţei, gratitudinii, dăruirii de sine, în cazul în care chiar au loc, tind să fie restrânse la o singură zi din

săptămână, să apară sub un singur acoperiş al unui singur tip de structură, doar în anumite circumstanţe declanşatoare, tind să depindă prea mult de prezenţa anumitor stimuli tradiţionali, puternici, dar în sine irelevanţi, de exemplu, muzică de orgă, tămâie, un anumit tip de psalmodiere, anumite tipuri de odăjdii şi alţi declanşatori arbitrari. Să fie religioşi sau mai degrabă să se simtă religioşi, sub aceste auspicii ecleziastice, pare să-i absolve pe mulţi oameni (pe majoritatea?) de necesitatea sau dorinţa de a trăi aceste experienţe în orice alt moment. „Religionarea" unei părţi a vieţii secularizează restul.

Asta contrastează cu impresia mea că oamenii „serioşi" de toate tipurile tind să fie capabili să „religioneze" *orice* parte a vieţii, *orice* zi a săptămânii, în *orice* loc şi în toate tipurile de circumstanţe, adică să fie conştienţi de „dimensiunea profunzimii" a lui Tillich. Desigur, oamenilor mai „serioşi" care sunt nonteişti nu le-ar trece prin minte să folosească eticheta „experienţe religioase" pentru ceea ce au simţit sau să folosească astfel de cuvinte ca „sfânt", „pios", „sacru" sau altele asemenea. Totuşi, în formularea mea, ei trăiesc frecvent „experienţe fundamental religioase" sau experienţe transcendente atunci când relatează că au avut experienţe de vârf. În acest sens, despre un artist sensibil, creativ, destoinic, pe care îl cunosc şi care afirmă despre el însuşi că este agnostic se poate spune că a avut multe „experienţe religioase" şi sunt sigur că ar fi de acord cu mine dacă l-aş întreba.

În orice caz, odată acest paradox cercetat îndeaproape, încetează să mai fie un paradox şi devine, în schimb, destul de evident. Dacă „ridul" este întotdeauna accesibil, deschis intrării (70) şi „conştiinţa unificatoare" (cu ale sale cogniţii-F, cu a sa percepţie a domeniului

Fiinţei şi sacrului şi eternului) este întotdeauna o posibilitate pentru orice persoană serioasă şi atentă, aflată întrucâtva în controlul ei (54), atunci trăirea unei astfel de experienţe „fundamental religioase" sau transcendente

este, de asemenea, într-o oarecare măsură, în controlul nostru, chiar şi în afara experienţelor de vârf. (Trăirea unui număr suficient de experienţe de vârf în care au loc cogniţii-F poate duce la probabilitatea apariţiei cogniţiilor – F *fără* experienţe de vârf.) Am reuşit, de asemenea, prin cursuri şi prin scrieri să predau cogniţii-F şi conştiinţa unificatoare, cel puţin unora dintre studenţi. Este posibilă, în principiu, prin înţelegere adecvată, transformarea activităţilor-mijloc în activităţi-scop, este posibilă „ontologizarea" (66); privirea voluntară sub aspectul eternităţii, privirea sacrului şi simbolicului *în şi prin* instanţa de aici-şi-acum a individului.

Ce împiedică astfel de experienţe? în general, absolut toate forţele care ne diminuează, ne patologizează sau care ne fac să regresăm, de exemplu: ignoranţă, durere, boală, frică, „uitare", disociere, reducere la concret, nevrotism etc. Adică a *nu* avea experienţe fundamental religioase s-ar putea să fie o stare „inferioară", de împuţinare, o stare în care nu suntem „pe deplin funcţionali", nu suntem în formă, nu suntem pe de-a-ntregul umani, nu suntem îndeajuns de integraţi. Dacă ne-am simţi bine şi am fi sănătoşi şi am întruni întru totul conceptul de „fiinţă umană", atunci experienţele transcendente ar trebui, în principiu, să fie un lucru obişnuit.

Poate că acum ceea ce mi-a părut iniţial un paradox poate fi văzut ca fiind ceva concret, deloc surprinzător. Am observat ceva la ce nu mă gândisem niciodată înainte, şi anume că religia ortodoxă poate prea bine să însemne desacralizarea unei mari părţi a vieţii. Poate duce la dihotomizarea vieţii în transcendent şi secular-profan şi poate, astfel, să le compartimenteze şi să le separe temporar, spaţial, conceptual şi experienţial. Asta este în evidentă contradicţie cu realitatea experienţelor de vârf. Contrazice până şi versiunile tradiţional-religioase ale experienţei mistice, ca să nu mai vorbim de experienţele de satori, Nirvāṇa şi alte versiuni orientale ale

experienţelor de vârf şi mistice. Toate acestea sunt în acord cu faptul că sacrul şi profanul, religiosul şi secularul nu sunt separate unul de altul. Se pare că pericolul versiunilor légaliste şi organizaţionale ale religiei este că acestea ar putea tinde să suprime experienţele naturale de vârf, transcendente, mistice sau alte experienţe fundamental religioase şi să le facă mai puţin probabile, adică gradul de organizare a religiei ar putea să coreleze negativ cu frecvenţa experienţelor „religioase.”[11] Religiile convenţionale ar putea fi chiar folosite ca apărări şi rezistenţe împotriva experienţelor transcendente zguduitoare.

S-ar putea să mai existe şi o altă relaţie inversă – între organizaţionalism şi trăirea experienţelor transcendente –, cel puţin pentru unii oameni. (Oricât ar fi de mulţi, este un pericol *posibil* pentru toţi.) Dacă punem în opoziţie tipul intens, profund, zguduitor, de vârf al experienţei religioase sau transcendente pe care l-am descris, cu răspunsurile negândite, obişnuite, asemănătoare reflexelor, neatente, automate care sunt numite „religioase” de mulţi oameni (doar pentru că au loc în circumstanţe familiare etichetate semantic drept „religioase”), atunci suntem confruntaţi cu o problemă universală, „existenţială”. Familiarizarea şi repetarea produc o scădere a intensităţii şi bogăţiei conştiinţei, chiar dacă produc *şi* preferinţă, securitate, confort etc. (55). Într-un cuvânt, familiarizarea face nenecesară participarea, gândirea, simţirea, trăirea deplină,

11 Tocmai am dat peste afirmaţii asemănătoare în autobiografia lui Jung (35). „Păcatul suprem al credinţei mi se părea a fi faptul că ea anticipa experienţa [...] şi convingerea mea că aici nu putea decide decât experienţa se întări tot mai mult“ (pp. 106-112). „Sunt bineînţeles conştient de faptul că teologii se află într-o situaţie mai dificilă decât alţii. Pe de o parte sunt mai aproape de elementul religios, pe de alta, mai strâns legaţi prin Biserică şi dogmă“ (p. 153). (Sper că ştim cu toţii că este mai simplu să fii „pur“ în afara unei organizaţii, fie ea religioasă, politică, economică sau, la drept vorbind, ştiinţifică. Şi totuşi nu putem să nu avem organizaţii. Poate într-o zi vom inventa organizaţii care să nu „îngheţe“?)

experienţa bogată. Asta este adevărat nu numai în domeniul religiei, ci şi în domeniile muzicii, artei, arhitecturii, patriotismului, chiar în cel al naturii înseşi.

Dacă religia organizată are vreun efect ultim, asta se întâmplă prin puterea ei de a-l cutremura pe individ la cel mai profund nivel interior. Cuvintele pot fi repetate fără judecată şi fără să atingă profunzimile intrapersonale, indiferent cât de adevărat sau frumos ar fi sensul lor, la fel şi acţiunile simbolice de orice fel, de exemplu onorul drapelului, sau orice ritualuri, ceremonii sau mituri. Acestea *pot* fi extrem de importante în privinţa urmărilor pe care le au asupra persoanei şi, prin aceasta, asupra lumii. Dar asta este adevărat doar dacă persoana le experimentează, le trăieşte cu adevărat. Numai atunci au ele sens şi urmări.

Acesta este probabil un alt motiv pentru care experienţele transcendente par să aibă loc mai frecvent la oamenii care au respins religia moştenită şi care au creat apoi una personală (fie că o numesc sau nu astfel). Sau, pentru a fi mai precauţi, asta pare să se întâmple în eşantionul meu, format în majoritate din studenţi. Nu este o problemă doar pentru organizaţiile religioase conservatoare, ci şi pentru organizaţiile religioase liberale şi chiar pentru *orice* fel de organizaţie.

Şi va fi la fel de adevărat pentru specialiştii în educaţie când vor fi obligaţi în cele din urmă să încerce să predea spiritualitatea şi transcendenţa. În această ţară, educaţia în spiritul patriotismului a fost profund dezamăgitoare pentru americanii cei mai profund patrioţi, într-atât încât numai *aceşti* oameni pot fi numiţi antiamericani.[12] Ritualuri, ceremonii, cuvinte, formule ar putea să-i atingă pe unii, dar nu îi ating pe mulţi dacă semnificaţiile lor nu au fost profund înţelese şi trăite.

12 un-American în original, termen peiorativ folosit în discursurile politice americane la adresa ideilor, oamenilor sau instituţiilor din Statele Unite, considerate că se îndepărtează de la ceea ce este în general privit drept valori culturale şi politice specific americane. (N.red.)

Evident, scopul educaţiei în acest domeniu trebuie formulat în termenii experienţelor interioare, subiective ale fiecărui individ. În afară de cazul în care se ştie că aceste experienţe au avut loc, nu se poate spune că educaţia în privinţa valorilor a reuşit în atingerea adevăratului său scop.[13]

SPERANŢA, SCEPTICISMUL ŞI NATURA MAI ÎNALTĂ A OMULUI

Perspectiva aflată acum în rapidă dezvoltare – cea conform căreia cele mai înalte valori spirituale par să fie validate natural şi că, astfel, nu este necesară validarea supranaturală a acestora – ridică unele întrebări care nu au mai fost puse până acum într-o formă asemănătoare. De exemplu, de ce a fost necesară, la urma urmei, validarea supranaturală a bunătăţii, altruismului, virtuţii şi iubirii?

Desigur că întrebarea cu privire la originile religiilor ca validări ale eticii este teribil de complexă şi cu siguranţă nu intenţionez să o tratez superficial. Totuşi, pot contribui cu încă un aspect pe care îl putem vedea mai clar astăzi decât oricând înainte, şi anume că o caracteristică importantă a noii psihologii, a „celei de-a treia forţe”, este demonstrarea „naturii mai înalte a omului”. Privind în urmă la concepţiile religioase asupra naturii umane – şi, într-adevăr, nu e nevoie să căutăm prea departe, pentru că aceeaşi doctrină poate fi regăsită la Freud – devine limpede că orice doctrină a depravării înnăscute a omului sau orice ponegrire a naturii sale animale conduce foarte uşor la unele interpretări extraumane ale bunătăţii, sfinţeniei, virtuţii, sacrificiului de sine, altruismului etc. Dacă acestea nu pot fi explicate din interiorul naturii umane – şi trebuie explicate –, atunci trebuie explicate din afara naturii umane. Cu cât omul este mai rău, cu cât este conceput a fi mai prăpădit, cu atât un zeu devine mai necesar. Se poate înţelege acum mai clar şi că una dintre

13 întregul Capitol I, „Religion Versus the Religios“ (şi mai ales ultimele două paragrafe), al cărţii ACommon Faith a lui John Dewey este relevant pentru tematica acestui capitol. De fapt, întreaga carte a lui Dewey ar trebui citită de oricine interesat de tezele mele.

sursele decăderii încrederii în validarea supranaturală a fost credinţa din ce în ce mai mare în posibilităţile mai înalte cele naturii umane (pe baza noii cunoaşteri).[14] Explicarea prin natural este mult mai simplă şi astfel mai mulţumitoare pentru oamenii educaţi decât explicarea prin supranatural. Cea din urmă poate fi aşadar o funcţie inversă a celei dintâi.

Acest proces totuşi are unele costuri; cred că mai ales pentru partea mai puţin sofisticată a populaţiei sau, în orice caz, pentru cei de o religiozitate mai ortodoxă. Pentru ei, după cum Dostoievski, Nietzsche şi alţii au înţeles foarte bine, „dacă Dumnezeu a murit, totul este permis, totul este posibil". Dacă unica validare a valorilor „spirituale" este supranaturală, atunci subminarea acestei validări subminează *toate* valorile mai înalte.

Asta s-a adeverit mai ales în ultimii zeci de ani, pe măsură ce ştiinţa pozitivistă – pentru mulţi, singura teorie a ştiinţei – s-a dovedit a fi la rândul ei o sursă inadecvată pentru etică şi valori. Şi credinţa în mileniul raţionalist a fost distrusă. Credinţa că evoluţia eticii ar fi un produs secundar inevitabil al progreselor cunoaşterii lumii naturale şi ale produselor secundare tehnologice ale acestor progrese, a murit cu Primul Război Mondial, cu Freud, cu marea criză economică, cu bomba atomică. Poate că şi mai cutremurătoare, pentru psiholog fără îndoială, a fost descoperirea recentă (61) că însuşi belşugul aruncă lumina cea mai clară, cea mai rece asupra foamei omenirii de spiritual, etic, filosofic. (Lucrurile stau

14 De exemplu, studiile mele asupra „oamenilor aflaţi în procesul de actualizare a sinelui", adică oameni pe deplin evoluaţi şi dezvoltaţi, arată clar că fiinţele umane ajunse la maximul lor sunt mult mai admirabile (asemănătoare zeilor, eroice, măreţe, divine, minunate, demne de iubire etc.) decât fuseseră considerate oricând înainte, în propria lor natură. Nu este nevoie de adăugarea unui determinant nonnatural pentru a da seamă de sfinţenie, eroism, altruism, transcendenţă, creativitate etc. De-a lungul istoriei, natura umană a fost subestimată în primul rând din cauza lipsei de cunoaştere a posibilităţilor mai înalte ale omului, a cât de mult se poate dezvolta dacă i se permite.

astfel, pentru că aspiraţia la ceva ce lipseşte duce inevitabil la senzaţia că viaţa are sens şi că merită trăită. Dar dacă nu lipseşte nimic şi nu există nicio aspiraţie, atunci…?)

Avem astfel situaţia ciudată în care mulţi intelectuali de astăzi se descoperă sceptici sub toate aspectele, dar pe deplin conştienţi de năzuinţa spre vreo credinţă sau vreo convingere şi conştienţi şi de groaznicele consecinţe spirituale (şi politice) care apar dacă această năzuinţă nu este împlinită.[15]

Şi astfel avem un nou limbaj pentru descrierea situaţiei, cuvinte ca anomie, anhedonie, dezrădăcinare, patologie a valorilor, lipsă de sens, plictiseală existenţială, înfometare spirituală, lăsare în voia altora, nevroza succesului etc. (Vezi Anexa E.)

Majoritatea psihoterapeuţilor ar fi de acord că o mare parte a populaţiei naţiunilor bogate – nu numai a Americii – e prinsă acum în această situaţie de lipsă a valorilor, deşi majoritatea acestor terapeuţi încă vorbesc superficial şi simptomatic despre nevroze de caracter, imaturitate, delincvenţă juvenilă, lipsă a limitelor etc.

În întâmpinarea acestei situaţii se dezvoltă o nouă abordare psihoterapeutică: terapia existenţială. Dar, în general, din moment ce terapia nu este aplicabilă în masă, majoritatea oamenilor pur şi simplu rămân blocaţi în situaţie şi duc o viaţă privată şi publică mizerabilă. O mică parte „se întoarce la religia tradiţională”, deşi cei mai mulţi observatori sunt de acord că această întoarcere nu poate avea rădăcini adânci.

Însă alţii, o parte la fel de mică, găsesc în indiciile oferite curând de psihologie o altă posibilitate de credinţă pozitivă, naturală, o „credinţă comună”, cum a numit-o John Dewey, o „credinţă umanistă”, cum a numit-o Erich Fromm, psihologie umanistă, cum mulţi alţii o numesc

15 Vezi numărul din februarie 1950 al revistei Partisan Review despre „Religion and the Intellectuals.“ Vezi şi Franklin L. Baumer, Reli- gion and the Rise ofSkepticism (New York: Harcourt, Brace & Co., 1960).

acum. (Vezi Anexa B). După cum a spus John MacMurray, „Acesta este momentul istoric în care devine posibil pentru om să adopte conştient ca scop propriu scopul deja inerent naturii sale”.

— Citat în *Man and God*, ed. V. Gollanez (Boston: Houghton Mifflin Co., 1951), p. 49. Există chiar şi o revistă săptămânală, *Manas*, despre care se poate spune că este organ al acestui nou tip de credinţă şi al acestei noi psihologii.

ŞTIINŢA ŞI LIBERALII RELIGIOŞI ŞI NONTEIŞTII

Ştiinţa obiectivistă, lipsită de valori a secolului al XIX-lea, s-a arătat în cele din urmă a nu fi o temelie solidă nici pentru atei, agnostici, raţionalişti, umanişti şi alţi nonteişti, şi nici pentru bigoţii „liberali”, adică unitarienii şi universaliştii. Atât ştiinţa ortodoxă, cât şi religia liberală şi nonteistă lasă pe dinafară prea mult din ceea ce este preţios pentru majoritatea fiinţelor umane. În revolta lor împotriva Bisericilor organizate, instituţionalizate, au acceptat fără să vrea dihotomia imatură şi naivă dintre religia tradiţională (ca unica purtătoare de valori), pe de o parte, şi, de cealaltă parte, o ştiinţă întru totul mecanicistă, reducţionistă, obiectivistă, neutră, lipsită de valori. Până în ziua de azi, habotnicii liberali se sprijină masiv, chiar exclusiv, pe ştiinţele naturale, care le par cumva mai „ştiinţifice” decât ştiinţele psihologice pe care ar trebui să se bazeze, dar pe care nu le folosesc aproape deloc (cu excepţia versiunilor pozitiviste).

Aşadar, habotnicii liberali obişnuiţi încearcă să depună toate eforturile mai degrabă în cunoaşterea lumii impersonale decât în ştiinţele personale. Ei accentuează cunoaşterea raţională şi sunt neliniştiţi când vine vorba despre iraţional, antiraţional, nonraţional, ca şi cum Freud şi Jung şi Adler n-ar fi trăit niciodată. Aşa că ei nu ştiu nimic oficial despre vreun inconştient subraţional, despre refulare sau despre procesele de apărare în general, despre rezistenţele la *insight*, despre pulsiunile care sunt determinanţii comportamentului şi care totuşi sunt

neştiute persoanei înseşi. Asemenea psihologilor pozitivişti, se simt mult mai comod cu aspectele cognitive decât cu emoţionalul şi impulsivul şi voliţionalul. Ei nu lasă loc la baza sistemelor lor pentru misterios, necunoscut, pentru ceea ce nu poate fi cunoscut, pentru ceea ce este periculos de cunoscut sau pentru inefabil. Ei trec cu totul pe lângă literatura străveche, bogată, bazată pe experienţele mistice. Nu au un loc în sistemul lor pentru scopuri, ţeluri, năzuinţe, aspiraţii şi speranţe, ca să nu mai vorbim despre voinţă sau scop. Nu ştiu ce să facă în ce priveşte experienţialul, subiectivul şi fenomenologicul pe care existenţialiştii le accentuează atât de tare, după cum fac şi psihoterapeuţii. Inexactul, ilogicul, metaforicul, miticul, simbolicul, contradictoriul sau conflictualul, ambiguul, ambivalentul, toate sunt considerate „inferioare" sau „deloc bune", cu alte cuvinte ceva ce trebuie „îmbunătăţit" în direcţia raţionalităţii şi logicii pure. Încă nu se înţelege că acestea sunt caracteristici ale fiinţei umane deopotrivă la *cele mai înalte* niveluri de dezvoltare şi la cele inferioare şi că pot fi valorizate, utilizate, iubite, pot fi temelie, şi nu doar băgate sub covor. Nu este îndeajuns recunoscut nici faptul că atât impulsurile „bune", cât şi cele „rele" pot fi refulate.

Acelaşi lucru este adevărat pentru experienţele de renunţare, de veneraţie, de devoţiune, de dăruire de sine, de smerenie şi jertfire, de admiraţie înfricoşată şi pentru sentimentul neînsemnătăţii. Aceste experienţe, pe care religiile organizate au încercat întotdeauna să le facă posibile, se regăsesc destul de frecvent şi în experienţele de vârf şi în cogniţiile-F, după cum se regăsesc chiar şi impulsuri de a îngenunchea, de a se prosterna şi unele care aduc a veneraţie. Dar toate acestea lipsesc din nonteism şi din teismul liberal. Asta are o importanţă specială astăzi din cauza răspânditei „lipsă de valori" din societatea noastră, adică oamenii nu au nimic de admirat, nimic pentru care să se sacrifice, pentru care să se ofere,

nimic pentru care să merite să moară.[16] Acest gol se cere umplut. S-ar putea chiar să fie o trebuinţă „instinctoidă". Orice ontopsihologie sau orice religie, se pare, trebuie să satisfacă această trebuinţă.

Rezultatul? O filosofie de viaţă mai degrabă searbădă, plicticoasă, insipidă, neemoţională, rece, care eşuează în ceea ce au încercat religiile tradiţionale când erau la putere – să inspire, să minuneze, să aline, să împlinească, să ghideze în alegerea valorilor şi să diferenţieze între superior şi inferior, între bine şi rău, ca să nu mai vorbim despre producerea experienţelor dionisiace sau de provocarea sălbăticiei, bucuriei, impulsivităţii. Orice religie, liberală sau ortodoxă, teistă sau nonteistă, trebuie să fie nu numai credibilă din punct de vedere intelectual şi demnă de respect din punct de vedere moral, ci trebuie să fie şi satisfăcătoare emoţional (iar eu includ aici şi emoţiile transcendente).

Nu e de mirare că religiile liberale şi grupurile semireligioase exercită atât de puţină influenţă, deşi membrii lor simt segmentele cele mai inteligente şi cele mai capabile ale populaţiei. Aşa *trebuie* să fie, atâta timp cât ei se bazează pe o imagine strâmbă a naturii umane, care omite cea mai mare parte a lucrurilor pe care fiinţele umane le valorizează, de care se bucură şi care le sunt

16 Trebuie să se ţină seama (pentru că ar putea să contrazică teza mea) că aceste critici generale aduse „religiilor liberale" se aplică şi quakerilor, deşi iniţial ei se bazau în principiu pe experienţa interioară, personală, cvasimistică. Astăzi şi ei tind să fie doar apolinici şi nu oferă un loc respectabil dionisiacului, deopotrivă pentru „cald" şi pentru „rece". Şi ei simt raţionali, „simpli", sobri şi decenţi şi lasă deoparte întunericul, sălbăticia şi nebunia, ezitând, se pare, să stârnească emoţii orgiastice. Şi-au construit la rândul lor o filosofie a binelui în al cărei sistem nu este loc pentru rău. încă nu i-au încorporat pe Freud şi pe Jung în fundaţia lor şi nici nu au descoperit că profunzimile inconştientului personal simt sursa bucuriei, iubirii, creativităţii, jocului şi umorului, după cum simt sursa impulsurilor periculoase şi nebuneşti. Dat fiind că nu ştiu îndeajuns despre quakeri, nu ştiu de ce lucrurile stau aşa. Cu siguranţă nu din cauza unei prea mari încrederi în ştiinţa secolului al XIX-lea.

dragi la propria persoană, de fapt, pentru care trăiesc şi de care refuză să fie lipsiţi.

Teoria ştiinţei care permite şi încurajează excluderea a atât de mult din ceea ce este adevărat şi real şi existent nu poate fi considerată o ştiinţă cuprinzătoare. Evident, nu este o organizare a *tot* ceea ce este real. Nu integrează toate informaţiile. În loc să spun că aceste noi informaţii sunt „neştiinţifice", eu cred că acum suntem pregătiţi să schimbăm foaia şi să modificăm definiţia ştiinţei astfel încât să fie capabilă să includă aceste informaţii. (Vezi Anexele D şi I.)

Unii liberali şi nonteişti pătrunzători trec printr-o „reevaluare agonizantă", foarte asemănătoare aceleia prin care ortodocşii trec adesea, şi anume pierderea credinţei în convingerile lor fundamentale. Exact la fel cum mulţi intelectuali îşi pierd credinţa în ortodoxia religioasă, la fel îşi pierd şi credinţa în ştiinţa pozitivistă, de secol XIX, ca mod de viaţă. Astfel, ei au prea adesea sentimentul pierderii, dorinţa intensă de a crede, aspiraţia la un sistem de valori, lipsa de valori şi năzuinţa simultană pentru valori care îi marchează pe atât de mulţi în această „Epocă a Năzuinţei" (6). (Vezi şi Anexa E.) Eu cred că această trebuinţă poate fi satisfăcută de o ştiinţă mai largă, mai cuprinzătoare, care să includă informaţiile transcendentei.[17]

---

17 S-a spus despre un om că „nu putea să se împace nici cu soluţia catolică la problema religioasă, nici cu dizolvarea raţionalistă a problemei". „Liberalii" — care au renunţat la iluzia unui zeu modelat după un tată uman, care s-au revoltat împotriva unui zeu care îndeplineşte dorinţe, împotriva unei instituţii bisericeşti cu ambiţii şi putere politică, împotriva dogmelor şi a ritualurilor funcţional autonome —, au renunţat deopotrivă, destul de nenecesar, la scopurile autentice şi profunde şi necesare ale tuturor umaniştilor şi religiilor umaniste „serioase": depăşirea limitărilor unui eu autolimitat, intrarea în armonia cosmosului, încercarea de a deveni tot ceea ce poate deveni o fiinţă umană etc. (Savantului meditativ, interesat de răspunsurile premergătoare la aceeaşi întrebare, îi recomand examinarea transcendentalis- mului american şi interdependenţa acestuia cu unitarianismul.)

Nu numai că religiile liberale şi nonteismul trebuie să accepte şi să construiască pe toate aceste aspecte neglijate ale naturii umane dacă au vreo speranţă să satisfacă trebuinţe umane perfect legitime, dar şi, dacă aceste sisteme de valori trebuie să îndeplinească scopul ultim al oricărei instituţii sociale, adică să susţină actualizarea şi împlinirea cea mai desăvârşită a celei mai elevate şi depline umanităţi, atunci va trebui să se aventureze în domenii de gândire chiar şi mai ciudate. De exemplu, astfel de concepte pur „religioase”, ca sacrul, eternul, raiul şi iadul, moartea cea bună şi cine mai ştie ce altceva, sunt acum ronţăite de invazivii investigatori ai naturii. Se pare că şi acestea, la rândul lor, vor fi aduse în lumea oamenilor. În orice caz, este deja disponibilă suficientă cunoaştere, astfel încât cred că pot spune foarte încrezător că aceste concepte *nu* sunt biete halucinaţii, iluzii sau deliruri sau că, mai degrabă şi în mod mai exact, nu trebuie să fie. Pot să aibă şi chiar au referenţi în lumea reală.

Eu însumi sunt neliniştit, chiar agitat din cauza confuziei semantice care ne pândeşte – care de fapt este deja aici – toate conceptele tradiţional „religioase” fiind redefinite şi apoi utilizate într-un mod foarte diferit. Chiar şi cuvântul „zeu” este definit astăzi de mulţi teologi într-un mod care să excludă concepţia unei persoane care are o formă, o voce, o barbă etc. Dacă Dumnezeu ajunge să fie definit ca „Fiinţa însăşi” sau ca „principiul integrator al universului” sau ca „unitatea întregului” sau ca „semnificaţia cosmosului” sau în vreun alt mod nonpersonal, atunci împotriva a ce vor lupta ateii? Ar putea prea bine să fie de acord cu „principiile integratoare” sau cu „principiul armoniei”.

Şi dacă, aşa cum chiar s-a întâmplat pe una dintre platforme, Paul Tillich a definit religia ca „preocuparea de preocupările ultime”, iar eu am definit apoi psihologia umanistă în acelaşi mod, care este atunci diferenţa dintre

un supranaturalist şi un umanist?

Lecţia cea importantă care trebuie învăţată aici nu numai de către nonteişti şi de bigoţii liberalii, ci şi de supranaturalişti şi de oamenii de ştiinţă şi de umanişti, este că misterul, ambiguitatea, ilogicul, contradicţia, experienţele mistice şi transcendente pot fi acum considerate ca făcând pe deplin parte din domeniul naturii. Nu este necesar ca aceste fenomene să ne facă să postulăm alte variabile şi alţi determinanţi supranaturali. Nu este cazul nici pentru ceea ce este neexplicat şi neexplicabil în prezent, cum ar fi percepţia extrasenzorială (PE). Şi nu mai este corect să le considerăm a fi exclusiv stări morbide. Studiul oamenilor aflaţi în procesul de actualizare a sinelui ne-a învăţat altceva (59, 67).

Cealaltă fată a monedei trebuie la rândul ei să fie examinată. Unul dintre cele mai enervante aspecte ide ştiinţei pozitiviste este încrederea ei în sine, neţărmurită i-aş putea spune, sau poate lipsa ei de smerenie. Prototipul omului de ştiinţă de secol al XIX-lea le apare oamenilor sofisticaţi asemenea unui copil care trăncăneşte tocmai pentru că este atât de arogant, atât de încrezător în sine, tocmai pentru că nu ştie cât de puţin ştie, cât de limitată este cunoaşterea ştiinţifică în comparaţie cu vastul necunoscut.

Aceste lucruri sunt adevărate în cea mai mare măsură pentru psihologul al cărui raport cunoaştere/mister trebuie că este cel mai mic dintre al tuturor oamenilor de ştiinţă. Într-adevăr, uneori sunt atât de impresionat de tot ceea ce avem nevoie să ştim în comparaţie cu ceea ce ştim, încât cred că cel mai bine l-am defini pe psiholog nu ca fiind cineva care cunoaşte răspunsurile, ci mai degrabă cineva care pătimeşte cu întrebările.

Poate din cauză că este atât de inocent neştiutor de micimea lui, de nevolnicia cunoaşterii lui, de îngustimea ţarcului sau de micimea porţiunii lui de cosmos şi pentru că îşi consideră limitele înguste a fi atât de întemeiate, îmi

aminteşte de băieţelul care a fost văzut stând nesigur la un colţ de stradă cu o legătură sub braţ. Un trecător îngrijorat l-a întrebat unde se duce şi el a răspuns că fuge de acasă. De ce stătea la colţul străzii? Nu avea voie să traverseze!

O altă consecinţă a acceptării conceptului de experienţă religioasă personală, naturală, generală, fundamentală este că va duce şi la reforma ateismului, agnosticismului şi umanismului. Aceste doctrine au fost, în mare, doar o respingere a Bisericilor; şi au căzut în capcana de a identifica religia cu Bisericile, o greşeală foarte gravă, după cum am văzut. Au aruncat prea mult peste bord, după cum descoperim acum. Alternativa pe care s-au sprijinit aceste grupuri a fost tipul de ştiinţă pură a secolului al XIX-lea, pur raţionalism în măsura în care nu s-au bazat doar pe atacuri negative la adresa Bisericilor organizate. Asta s-a dovedit a fi nu atât o soluţie la problemă, cât o retragere din faţa ei. Dar, dacă se poate demonstra că întrebările religioase (care au fost aruncate peste bord odată cu Bisericile) sunt întrebări valide, că aceste întrebări sunt aproape la fel ca preocupările profunde, serioase, ultime, de tipul celor despre care vorbeşte Tâllich şi de tipul prin care eu definesc psihologia umanistă, atunci aceste secte umaniste ar putea deveni mult mai utile pentru omenire decât sunt acum.

De fapt, s-ar putea prea bine să ajungă foarte asemănătoare organizaţiilor bisericeşti reformate. Este foarte posibil ca, pe termen lung, să nu fie cine ştie ce diferenţă între ele dacă ambele grupuri acceptă importanţa primă şi realitatea revelaţiilor personale fundamentale (şi consecinţele lor). Şi dacă ar putea să fie de acord în privinţa a orice altceva ca fiind secundar, periferic şi nefiind necesar, nedefinind în mod esenţial caracteristicile religiei, ele s-ar putea concentra atunci pe examinarea revelaţiilor personale – experienţa mistică, experienţa de vârf, iluminarea personală – şi a cogniţiilor – F care ar apărea atunci.

EDUCAŢIE LIPSITĂ DE VALORI?

Aceste tendinţe dihotomizante – instituirea religiilor organizate drept gardieni ai tuturor valorilor, dihotomizarea cunoaşterii de religie, considerarea ştiinţei a fi lipsită de valori şi încercarea de a o face astfel – şi-au adus confuzia şi în domeniul educaţiei. Cel mai indulgent lucru pe care îl putem spune despre această stare de fapt este că educaţia americană este ambivalenţă şi confuză în privinţa obiectivelor şi scopurilor pe termen lung. Însă despre mulţi oameni din educaţie se poate spune, mai dur, că par să fi renunţat cu totul la scopuri pe termen lung sau, oricum, încearcă să o facă. Este ca şi cum ar vrea ca educaţia să fie exclusiv pregătire tehnologică pentru achiziţia abilităţilor, care sunt aproape lipsite de valori sau amorale (deopotrivă în sensul de a fi utile fie pentru bine, fie pentru rău şi în sensul de a nu contribui la dezvoltarea personalităţii).

Simt şi mulţi oameni din educaţie care *par* că nu sunt de acord cu această accentuare a tehnologiei, care insistă pe achiziţionarea de cunoaştere pură şi care au senzaţia că acesta este nucleul educaţiei pur liberale şi opusul pregătirii tehnologice. Dar îmi pare că mulţi dintre aceşti oameni din educaţie sunt la rândul lor confuzi în privinţa valorilor şi îmi pare că aşa trebuie să rămână, atâta timp cât nu le este clară valoarea ultimă a achiziţiei cunoaşterii pure. Prea adesea, îmi pare, cunoaşterii pure i s-a oferit un fel de valoare *perse*, autonomă funcţional, aşa cum s-a întâmplat cu latina şi elina pentru tinerii domni şi cu franceza şi broderia pentru tinerele doamne. De ce s-a întâmplat aşa? S-a întâmplat aşa pentru că aşa *era*, în acelaşi mod în care cineva a definit recent o celebritate ca fiind cineva cunoscut pentru că este cunoscut. Se poate ca aceste cerinţe să fi avut vreo validare funcţională cu mult timp înainte, la începuturile lor, dar aceste motive au fost depăşite de mult. Acesta este un exemplu de „autonomie funcţională” în sensul lui Allport: cunoaşterea a devenit independentă de originile sale, de motivaţiile sale, de funcţiile sale. A devenit familiară şi, astfel, autovalidantă.

Tinde să se menţină în ciuda nonfuncţionalităţii sau chiar a antifuncţionalităţii, în ciuda frustrăiii (în locul satisfacerii) trebuinţelor care au generat-o iniţial.

Poate reuşesc o expunere mai clară dacă abordez lucrurile din cealaltă parte, din perspectiva scopurilor ultime «de educaţiei. Conform noii psihologii umaniste (vezi Anexa B), scopul pe termen lung al educaţiei – la fel ca al psihoterapiei, al vieţii de familie, al muncii, al societăţii, al vieţii înseşi – este să ajute persoana să crească până la umanitatea deplină, până la cele mai mari împliniri şi actualizări ale potenţialelor sale cele mai înalte, până la cea mai înaltă statură posibilă a sa. Într-un cuvânt, ar trebui s-o ajute să devină cea mai bună versiune a ceea este capabilă să devină, să devină *în fapt* ceea ce, fundamental, este *în mod potenţial*. Ceea ce numim dezvoltare sănătoasă este dezvoltarea spre acest scop ultim. Şi, dacă aceasta este direcţia vectorială a educaţiei – direcţia de pe busolă spre care se îndreaptă, scopul care îi conferă valoare şi sens şi care o justifică –, atunci ni se oferă imediat şi piatra de încercare cu ajutorul căreia să distingem instrumentele borne de instrumentele rele, mijloacele funcţionale de mijloacele nefuncţionale, învăţătura bună de învăţătura rea, cursurile bune de cursurile rele, programele bune de programele rele. În momentul în care distingem clar bunurile instrumentale de relele instrumentale, încep să se reverse mii de consecinţe. (Pentru argumentele care demonstrează aceasta ca afirmaţie empirică, vezi Anexa H.)

O altă consecinţă a acestei noi înţelegeri a celor mai înalte scopuri şi valori ultime ale oamenilor este că se aplică fiecărei fiinţe umane vii. Mai mult, se aplică din momentul naşterii până în momentul morţii, în moduri foarte reale, chiar şi de dinainte de naştere şi după moarte. Şi, astfel, dacă educaţia într-o democraţie este privită în mod necesar ca ajutând fiecare persoană (nu doar o elită) să ajungă la umanitatea sa cea mai deplină, atunci, în principiu, educaţia este, pe drept cuvânt, un

proiect universal, ubicuu şi care durează toată viaţa. Aceasta implică educaţia tuturor capacităţilor umane, nu doar a celor cognitive; implică educaţia deopotrivă pentru oamenii cu mintea nevolnică şi pentru cei inteligenţi; implică deopotrivă educaţia pentru adulţi şi pentru copii; şi implică faptul că educaţia cu siguranţă nu este limitată la clasă.

Şi acum cred că trebuie să fie clar că nicio disciplină nu este o parte sacră şi eternă a vreunei programe stabilite-pentru-veşnicie, de exemplu, artele liberale. Oricare dintre disciplinele pe care le predăm poate fi greşită pentru cineva. Încercarea de a preda algebra unui cretin este o treabă idioată, la fel este predarea muzicii pentru afoni şi a desenului pentru daltonişti şi, poate, chiar a detaliilor ştiinţelor impersonale pentru tipul de indivizi centraţi pe persoană. Asemenea eforturi nu se potrivesc acelei persoane anume şi, astfel, trebuie că simt, măcar în parte, o pierdere de vreme.

Multe alte tipuri de prostie educaţională sunt produse secundare inevitabile cele actualei confuzii filosofice şi axiologice din educaţie. Încercarea de a fi lipsită de valori, încercarea de a fi pur tehnologică (mi jloace fără scopuri), încercarea de a se baza doar pe tradiţie sau pe obicei (valori vechi în absenţa valorilor vii), definirea educaţiei ca fiind pur şi simplu îndoctrinare (loialitate pentru valori decretate în loc de cele proprii) – toate acestea simt confuzii ale valorilor, eşecuri filosofice şi axiologice. Şi, inevitabil, dau naştere tuturor patologiilor valorice, de exemplu, unor asemenea idioţenii ca studii universitare de patru ani1, cursuri de trei credite[18][19],

18 „Nu e păcat că fiica mea a abandonat şcoala în ultimul an, chiar înainte să-şi încheie educaţia?“

19 Profesorul Pangloss (personaj din Candide sau Optimistul, de Voltaire — N.red.) ar fi fost încântat de faptul că întreaga cunoaştere umană se intâmplă să se împartă în exact aceleaşi felii de trei credite, ca felioarele de mandarină şi că se întâmplă ca toate să dureze exact acelaşi număr de ore.

cursuri obligatorii pentru care nu există excepţii etc.[20] Claritatea valorilor ultime face foarte simplă evitarea acestor nepotriviri între mijloace şi scopuri. Cu cât ştim mai bine ce scopuri dorim, cu atât ne este mai uşor să creăm mijloace cu adevărat eficiente pentru atingerea acelor scopuri. Dacă *nu* ne sunt clare acele scopuri sau dacă negăm că ar exista vreunele, atunci suntem condamnaţi la confundarea instrumentelor. Nu putem să vorbim despre eficienţă decât dacă ştim pentru ce este eficienţa. (Doresc să citez din nou acel adevărat simbol al timpurilor noastre, pilotul de încercare care a răspuns prin radio: „M-am rătăcit, dar scot un timp record”.)

Concluzia finală şi inevitabilă este că educaţia – la fel ca toate instituţiile noastre sociale – trebuie să se preocupe de valorile sale ultime şi asta, la rândul său, înseamnă cam acelaşi lucru cu a vorbi despre ceea ce a fost numit „valori spirituale” sau „valori mai înalte”. Acestea sunt principiile de elecţie, care ne ajută să răspundem la străvechile întrebări „spirituale” (filosofice? religioase? umaniste? etice?): Ce înseamnă viaţa cea bună? Ce înseamnă bărbatul cel bun? Femeia cea bună? Ce înseamnă societatea cea bună şi care este relaţia mea cu ea? Care sunt obligaţiile mele faţă de societate? Ce este cel mai bine pentru copiii mei? Ce este dreptatea? Adevărul? Virtutea? Care este relaţia mea cu natura, cu moartea, cu îmbătrânirea, cu durerea, cu boala? Cum pot să duc o viaţă plină, plăcută, care să aibă sens? Care este responsabilitatea mea faţă de fraţii mei? Cine *sunt* fraţii mei? Cui îi voi fi loial? Pentru ce trebuie să fiu gata să mor?

Pe vremuri, răspunsurile la aceste întrebări erau

20 „Nu se poate considera educat niciun om care nu ştie Iliada (sau dreptul constituţional, sau chimia, sau geometria descriptivă etc. etc.).“ în această privinţă, unul dintre colegiile la care am fost refuzat să ofere o diplomă dacă studentul nu ştia să înoate. Altul îmi cerea să urmez cursul de introducere în creaţia literară, deşi aveam la tipar articole care urmau să fie publicate. Politicile facultăţilor sunt destul de neghioabe pentru a ne oferi mult mai multe exemple decât ne trebuie.

oferite, în diverse moduri specifice, de religiile organizate. Încet-încet, aceste răspunsuri au ajuns să se bazeze din ce în ce mai mult pe fapte naturale, empirice şi din ce în ce mai puţin pe obicei, tradiţie, „revelaţii", texte sfinte, interpretări ale unei clase preoţeşti. Ce am arătat în expunerea de faţă este că acest proces de creştere constantă a încrederii în fapte naturale ca ghiduri în luarea deciziilor de viaţă avansează acum în domeniul „valorilor spirituale". În parte, asta se întâmplă datorită noilor descoperiri, dar, în parte, se întâmplă şi pentru că din ce în ce mai mulţi dintre noi înţelegem că ştiinţa secolului al XIX-lea trebuie redefinită, reconstruită, extinsă, pentru a fi adecvată acestei noi sarcini. Această nouă muncă de reconstrucţie se desfăşoară acum.

Şi, în măsura în care educaţia se bazează mai degrabă pe cunoaşterea naturală şi ştiinţifică decât pe tradiţie, pe obicei, pe credinţele şi prejudecăţile nepuse la îndoială ale comunităţii şi ale instituţiei religioase convenţionale, în această măsură pot să prevăd că şi educaţia, la rândul său, se va schimba, avansând constant spre aceste valori ultime aflate sub jurisdicţia ei.

CONCLUZII

Există, atunci, un drum pe care toţi oamenii de bună credinţă, profund „serioşi", „preocupaţi de lucrurile ultime", pot străbate împreună o cale foarte lungă. Doar când ajung aproape de capăt, drumul se bifurcă, astfel încât ei trebuie să se despartă în neînţelegere. Practic, tot ceea ce, de exemplu, Rudolf Otto (78) defineşte ca fiind caracteristic experienţei religioase – sfântul, sacrul, sentimentul stării de creatură, smerenia; graditudinea şi jertfa; recunoştinţa; veneraţia în faţa *mysterium tremendum*; sentimentul activităţii, inefabilul; sentimentul micimii în faţa misterului; caracteristica exaltării şi sublimului, conştiinţa limitelor şi chiar a neputinţei, impulsul de renunţare şi îngenunchere, sentimentul eternităţii şi fuziunii cu întregul univers, chiar experienţa raiului şi iadului –, toate aceste experienţe pot fi acceptate

ca reale, deopotrivă de cler şi de atei. Şi astfel este posibil şi ca fiecare dintre ei să accepte în principiu spiritul empiric şi metodele empirice şi să recunoască smeriţi cunoaşterea ca nefiind completă, că aceasta trebuie să se dezvolte, că are loc în timp şi spaţiu, în istorie şi în cultură şi că, deşi depinde de puterile omului şi de limitele sale, poate totuşi să se apropie din ce în ce mai mult de „Adevărul” care nu depinde de om.

Pe această cale pot merge împreună toţi cei ce nu se tem de adevăr, nu doar teişti şi nonteişti, ci şi indivizi de orice orientare politică şi economică, ruşi şi americani, de exemplu.

Ce rămâne din dezacord? Se pare că doar concepţia despre fiinţe supranaturale sau despre legi şi forţe supranaturale; şi trebuie să-mi mărturisesc senzaţia că, până în momentul în care se va ajunge la bifurcarea drumului, această diferenţă nu pare să aibă vreo consecinţă prea mare în afară de cea asupra confortului individual. Chiar şi faptul social de apartenenţă la o Biserică trebuie să fie un fapt personal, fără consecinţe sociale sau politice semnificative, odată acceptat pluralismul religios, odată ce fiecare religie va fi privită ca fiind o structură locală, în termeni locali, a experienţei transcendente fundamental religioase, împărtăşite de întreaga specie.

Nu numai atât, dar ia o amploare din ce în ce mai mare faptul că teologi de vârf şi, în general, oameni sofisticaţi îşi definesc zeul nu ca fiind o persoană, ci o forţă, un principiu, o trăsătură-gestalt a întregii Fiinţe, o putere integrativă care exprimă unitatea şi, astfel, semnificaţia cosmosului, „dimensiunea profunzimii” etc. în acelaşi timp, oamenii de ştiinţă renunţă într-o măsură din ce în ce mai mare la noţiunea de cosmos ca un fel de simplă maşinărie, asemănătoare unui ceas, sau ca aglomerare de atomi care se ciocnesc orbeşte, fără să aibă vreo legătură unul cu altul în afară de atracţie şi respingere, sau ca fiind ceva ultim şi etern care nu se

dezvoltă şi nu creşte. (De fapt, şi teologii din secolul al XIX-lea priveau lumea într-un mod asemănător, ca set de mecanisme care se mişcă din inerţie; numai că pentru ei exista Cineva care generase mişcarea.)

Aceste două grupuri (teologii sofisticaţi şi oamenii de ştiinţă sofisticaţi) par să se apropie din ce în ce mai mult unii de alţii în concepţia lor conform căreia universul este „organismic", ca având *un fel de* unitate şi integrare, ca dezvoltându-se şi evoluând şi având direcţie şi, astfel, având *un fel de* „semnificaţie". Numirea acestei integrări „Dumnezeu" ajunge în cele din urmă să fie o decizie arbitrară şi o preferinţă personală determinată de propria istorie individuală, de propriile revelaţii, de propriile mituri. John Dewey, un agnostic, s-a decis din motive strategice şi de comunicare să păstreze cuvântul „Dumnezeu", definindu-l într-un mod natural (14). Alţii s-au decis împotriva folosirii cuvântului, tot din motive strategice. Ajungem astfel, în istoria problemei, într-o situaţie nouă, în care un budist „serios", să spunem, cineva absorbit de „preocupările ultime" şi de „dimensiunea profunzimii" a lui Tillich, este în mai mare măsură coreligionar unui agnostic „serios" decât altor budişti convenţionali, superficiali, direcţionaţi de lucruri externe, pentru care religia este doar obicei, altfel spus, „comportament".

Într-adevăr, aceşti oameni „serioşi" se apropie atât de mult unii de alţii, încât par că devin un grup unitar al omenirii format din cei mai oneşti, cei care caută, care îşi pun întrebări, care caută răspunsuri, cei care au îndoieli, cei care au un „sentiment tragic al vieţii", exploratorii profunzimilor şi înălţimilor, „rămăşiţa salvatoare". Celălalt grup este atunci format din toţi cei superficiali, legaţi de aici, legaţi de acum, cei care sunt complet absorbiţi de trivialităţi, cei pentru care „pietatea este înveliş, nu aliaj", cei reduşi la concret, la trecător, cei nemijlocit egoişti.[21]

21 Baumer (6) vorbeşte despre astfel de oameni care pot „să fie recunoscuţi tocmai după faptul că întrebările fundamentale nu mai sunt

Am putea spune că aproape ajungem să avem adulţi, pe de o parte, şi copii, pe de alta.

Care este urmarea practică pentru educaţie a tuturor acestor considerente? Ajungem la o concluzie destul de surprinzătoare, şi anume că predarea valorilor spirituale, a valorilor etice şi morale, cu siguranţă are (în principiu) un loc în educaţie, poate chiar un loc fundamental şi esenţial, şi că asta nu este în niciun caz necesar să declanşeze controverse în America în privinţa separării dintre Biserică şi stat, pentru motivul foarte simplu că valorile spirituale, etice şi morale nu trebuie să aibă deloc de-a face cu vreo Biserică. Sau poate, mai bine zis, acestea reprezintă nucleul comun al tuturor Bisericilor, al tuturor religiilor, inclusiv al celor nonteiste. De fapt, este posibil ca tocmai aceste valori ultime să fie şi să trebuiască să fie scopurile pe termen lung ale educaţiei, după cum sunt şi trebuie să fie şi scopurile pe termen lung ale psihoterapiei, ale îngrijirii copiilor, ale căsătoriei, ale familiei, ale muncii şi, poate, ale tuturor celorlalte instituţii sociale. Admit că aceasta s-ar putea dovedi o exagerare, şi totuşi aici este ceva ce noi toţi trebuie să acceptăm. Respingem în educaţie noţiunea de scopuri îndepărtate de valori, sub ameninţarea de a cădea în marele pericol de a defini educaţia ca fiind doar pregătire tehnologică, fără legătură cu viaţa cea bună, cu etica, morala sau, la drept vorbind, cu orice altceva. Orice filosofie care permite ca faptele să devină amorale, complet separate de valori face posibil, cel puţin în teorie, „experimentul” medicului nazist în lagărul de concentrare sau spectacolul inginerilor germani prizonieri care lucrează cu devotament pentru oricine se întâmplă să-i captureze.

Educaţia trebuie privită ca fiind măcar în parte un efort de a produce fiinţa umană bună, de a susţine viaţa cea bună şi societatea cea bună. Renunţarea la asta este asemenea renunţării la realitate şi la dezirabilitatea moralei şi eticii. Mai mult, „O educaţie care lasă neatinsă

---

deloc menţionate de aceşti adevăraţi secularişti“ (p. 234).

întreaga sferă a gândirii transcendente este o educaţie care nu are nimic semnificativ de spus despre sensul vieţii omului”.

— *Manas* (17 iulie 1963).

ANEXA A

ASPECTE RELIGIOASE ALE EXPERIENŢELOR DE VÂRF

În fapt, tot ceea ce se întâmplă în experienţele de vârf, deşi acestea sunt întru totul naturale, poate fi trecut la capitolul fenomenelor religioase sau aceste experienţe chiar au fost considerate în trecut a fi exclusiv experienţe religioase.

1. De exemplu, este destul de specific experienţelor de vârf ca întregul univers să fie perceput ca un întreg integrat şi unificat. Acesta nu este un fenomen atât de simplu pe cât s-ar putea pricepe doar din cuvinte. Perceperea clară (în loc de o acceptare filosofică pur abstractă şi verbală) a faptului că universul este indivizibil şi că persoana are locul său în univers – face parte din univers, îi aparţine – poate fi o experienţă atât de profundă şi de cutremurătoare, încât poate schimba pentru totdeauna caracterul şi Weltanschauung-ul persoanei. În propria mea experienţă am întâlnit doi subiecţi care, datorită unei astfel de experienţe, au fost complet, imediat şi permanent vindecaţi de (într-un caz) nevroză cronică de angoasă şi (în celălalt caz) de intense gânduri obsesionale de sinucidere.

Desigur, aceasta este pentru mulţi oameni o semnificaţie fundamentală a credinţei religioase. Oameni care s-ar putea ca altfel să-şi piardă „credinţa” se vor agăţa de ea pentru că oferă universului semnificaţie, unitate, o explicaţie filosofică unică datorită căreia totul are sens. Mulţi oameni religioşi într-un mod ortodox ar fi atât de îngroziţi de renunţarea la noţiunea că universul are integrare, unitate şi, astfel, semnificaţie (conferită de faptul că totul a fost creat de Dumnezeu sau condus de Dumnezeu sau *este* Dumnezeu), încât, pentru ei, singura

alternativă ar fi să vadă universul ca pe un haos deloc integrat.

2. Este specific gândurilor care apar în experienţele de vârf ca preocuparea faţă de obiectul perceput să fie exclusivă şi deplină. Adică există un tip de concentrare masivă care nu are loc în mod normal. Apare cea mai autentică şi deplină percepţie vizuală sau ascultare sau emoţie.

O parte a ceea ce implică asta este o modificare particulară care poate fi cel mai bine descrisă drept gândire nonevaluativă, noncomparativă sau nonjudicativă. Cu alte cuvinte, figură şi fond nu mai sunt la fel de clar diferenţiate. Nici importantul şi neimportantul nu mai sunt la fel de clar diferenţiate, adică apare tendinţa ca lucrurile să devină la fel de importante în loc să fie dispuse într-o ierarhie de la cele mai importante la cele destul de nesemnificative. De exemplu, mama care îşi examinează bebeluşul în extaz iubitor poate să fie fascinată de fiecare părticică din el, de o parte în aceeaşi măsură ca de alta, de o unghiuţă ca de o alta şi poate să fie cuprinsă astfel de un fel de evlavie religioasă. Acelaşi tip de acceptare deplină, noncomparativă, a tuturor lucrurilor, ca şi cum totul ar fi în aceeaşi măsură important, apare şi în privinţa perceperii oamenilor. Aşa se face că în gândurile care apar în experienţa de vârf o persoană este cel mai uşor văzută *perse*, ca ea însăşi, în sine, unică şi idiosincratică, de parcă ar fi singurul membru din categoria sa.

Desigur, acesta este un aspect foarte obişnuit nu numai al experienţei religioase, ci şi a majorităţii teologiilor, adică persoana este unică, persoana este sacră, o persoană este în principiu la fel de valoroasă ca oricare altă persoană, fiecare este un copil al lui Dumnezeu etc.

3. Cunoaşterea fiinţei (cogniţia-F) care apare în experienţele de vârf tinde să perceapă obiectele din exterior, să perceapă lumea şi indivizii într-un mod mai detaşat de preocupările umane. În mod normal, noi percepem totul în funcţie de preocupările umane şi mai

ales în funcţie de propriile noastre preocupări egoiste. În experienţele de vârf devenim mai detaşaţi, mai obiectivi şi suntem mai capabili să percepem lumea ca şi cum ar fi independentă nu numai de cel care percepe, ci chiar de fiinţele umane în general. Cel care percepe poate în mai mare măsură să privească natura ca şi cum ar fi acolo în sine şi pentru sine, nu doar ca şi cum ar fi un loc de joacă pentru oameni, pusă acolo în scopuri umane. Poate să se abţină mai uşor să proiecteze în ea scopuri umane, într-un cuvânt, poate să o vadă în propria ei Fiinţă (ca scop în sine) în loc de ceva care poate fi folosit sau ceva înfricoşător sau ceva de dorit sau la care să se reacţioneze în vreun alt mod personal, uman, centrat pe sine. Altfel spus, cogniţia-F, dat fiind că face mai posibilă irelevanţa oamenilor, ne permite să vedem mai limpede natura obiectului în sine. Asta aduce puţin cu a vorbi despre percepţia specifică zeilor, percepţia supraumană. Experienţa de vârf pare să ne ridice pe culmi mai înalte decât în mod normal, astfel încât putem să vedem şi să percepem de la o înălţime mai mare. Devenim oameni mai mari, mai cuprinzători, mai puternici, mai înalţi şi tindem să percepem ca atare.

4. Pentru a spune asta într-un alt mod, în experienţa de vârf, percepţia poate transcende relativ eul, poate depăşi şinele şi poate uita de sine. Poate ajunge aproape de a fi nemotivată, impersonală, lipsită de dorinţă, detaşată, fără de nevoi sau aspiraţii. Cu alte cuvinte, devine mai degrabă centrată pe obiect decât centrată pe eu. Experienţa perceptivă poate fi mai organizată în jurul obiectului în sine ca punct central în loc să se bazeze pe eul egoist. Ceea ce înseamnă că obiectele şi oamenii sunt în mai mare măsură percepuţi ca având o realitate independentă proprie.

5. Experienţa de vârf este resimţită ca un moment care se autovalidează, se autojustifică, un moment care conţine propria valoare intrinsecă. Este resimţită ca o experienţă extrem de valoroasă – valoroasă chiar în mod

unic, uneori o experienţă atât de extraordinară încât chiar încercarea de a o justifica îi scade din demnitate şi însemnătate. De fapt, atât de mulţi oameni găsesc această experienţă atât de măreaţă şi înălţătoare, încât nu se justifică numai pe ea însăşi, ci viaţa însăşi. Prin apariţia lor întâmplătoare, experienţele de vârf pot face ca viaţa să merite trăită. Oferă sens vieţii înseşi. Arată că merită trăită. Pentru a spune asta într-un mod negativ, presupun că experienţele de vârf contribuie la prevenirea sinuciderii.

6. Recunoaşterea acestor experienţe ca experienţe-scop, şi nu experienţe-mijloc, reprezintă un alt aspect. Printre altele, demonstrează celui care are experienţa că există în lume scopuri, că există lucruri sau obiecte sau experienţe la care merită să aspiri, care sunt valoroase în sine. Chiar acest lucru este o respingere a enunţului că viaţa şi trăirea ar fi lipsite de sens. Cu alte cuvinte, experienţele de vârf sunt o parte a definiţiei operaţionale a enunţului că „viaţa merită trăită” sau „viaţa are sens”.

7. Există în experienţa de vârf o dezorientare temporală şi spaţială foarte specifică sau chiar absenţa conştiinţei timpului şi spaţiului. Într-o formulare pozitivă, este asemenea trăirii universalităţii şi eternităţii. Avem aici, cu siguranţă, într-un sens foarte operaţional, o semnificaţie reală şi ştiinţifică a sintagmei „sub aspectul eternităţii”.[22] Acest tip de atemporalitate şi aspaţialitate contrastează foarte puternic cu experienţa normală. În experienţa de vârf, persoana ar putea să simtă trecerea unei zile ca şi cum ar fi vorba despre minute sau ar putea să trăiască atât de intens un minut, încât minutul ar fi parcă o zi sau im an sau chiar o eternitate. Ar putea şi să-şi piardă conştiinţa că se află într-un anumit loc.

8. Lumea percepută în experienţele de vârf este văzută ca fiind exclusiv frumoasă, bună, dezirabilă, valoroasă etc. Şi nu este niciodată resimţită ca rea sau indezirabilă. Lumea este acceptată. Oamenii vor spune că

22 Traducerea expresiei latineşti sub specie aetemitatis, care desemnează ceea ce este universal şi etern valabil. (N.red.)

o înţeleg.

Cel mai important pentru comparaţia cu gândirea religioasă este faptul că aceste persoane devin cumva împăcate cu răul. Răul însuşi este acceptat şi înţeles şi văzut ca avându-şi locul în întreg, ca făcând parte din el, ca inevitabil, necesar şi, astfel, ca legitim. Desigur, modul în care eu (şi Laski, la rândul său) am adunat experienţe de vârf a fost să solicit relatări despre extaz şi beatitudine, despre momentele binecuvântate şi perfecte din viaţă. Atunci, bineînţeles, viaţa *trebuie* să pară frumoasă. Apoi toate de până atunci ar putea să pară ca descoperirea a ceva ce a fost pus acolo *a priori*. Dar observaţi că eu vorbesc despre percepţia răului, a durerii, a bolii, a morţii. În experienţele de vârf nu numai că lumea este văzută ca acceptabilă şi frumoasă, ci, iar asta este ceea ce eu subliniez, lucrurile rele din viaţă sunt acceptate în mai mare măsură decât sunt în alte momente. Este ca şi cum experienţa de vârf îi face pe oameni să se împace cu prezenţa răului în lume.

9. Desigur, acesta este un alt mod de a deveni „asemenea zeilor”. Zeii, care pot să contemple şi că cuprindă întregul fiinţei şi care, astfel, o înţeleg, trebuie că o văd ca fiind bună, justă, inevitabilă şi trebuie că văd „răul” ca pe un produs al viziunii şi înţelegerii limitate sau egoiste. Dacă am putea să fim asemenea zeilor în acest mod, atunci şi noi, la rândul nostru, având înţelegerea universală, nu am învinovăţi niciodată şi nu am condamna şi nu am fi dezamăgiţi sau şocaţi. Singurele noastre emoţii posibile ar fi mila, compasiunea, bunătatea, poate tristeţea şi amuzamentul. Dar tocmai acesta este modul în care oamenii aflaţi în procesul de actualizare a sinelui reacţionează uneori la lume şi în care noi toţi reacţionăm în experienţeţele noastre de vârf.

10. Poate cea mai importantă descoperire a mea a fost descoperirea a ceea ce numesc valori-F sau valorile intrinseci ale Fiinţei. (Vezi Anexa G.) Când am pus întrebarea: „În ce mod arată lumea diferit în experienţele

de vârf?”, sutele de răspunsuri pe care le-am primit se pot rezuma la o listă de caracteristici esenţiale care, deşi se suprapun în foarte mare măsură, pot totuşi, în scopul cercetării, să fie considerate separate una de alta. Ce este important pentru noi în acest context este faptul că lista caracteristicilor descrise ale lumii aşa cum aceasta este percepută în momentele noastre de cea mai mitre luciditate este întrucâtva similară lucrurilor pe care, de-a lungul timpului, oamenii le-au numit adevăruri universale sau valori spirituale sau valorile cele mai înalte sau valori religioase. Asta înseamnă că faptele şi valorile nu sunt cu totul diferite unele de altele; în anumite circumstanţe, fuzionează. Majoritatea religiilor au afirmat fie explicit, fie implicit, o relaţie sau chiar o suprapunere sau fuziune între fapte şi valori. De exemplu, oamenii nu doar există, ci simt şi sacri. Lumea nu doar că există, ci este şi sacră (54).

11. Cogniţia F din experienţa de vârf este mult mai pasivă şi mai receptivă, mult mai umilă decât este percepţia obişnuită. Este mult mai dispusă să asculte şi mult mai capabilă să audă.

12. În experienţa de vârf sunt adesea relatate emoţii ca uimirea, evlavia, adoraţia, smerenia, renunţarea şi chiar veneraţia în faţa măreţiei experienţei. Asta poate ajunge până la implicarea într-un mod particular a gândurilor despre moarte. Experienţele de vârf pot fi atât de minunate, încât se pot asemăna experienţei morţii, anume a unei morţi aşteptate şi fericite. Este un fel de împăcare şi acceptare a morţii. Oamenii de ştiinţă nu au considerat niciodată chestiunea „morţii bune” ca fiind o problemă care ţine de ştiinţă; dar aici, în aceste experienţe, descoperim o asemănare cu ceea ce s-a considerat a fi atitudinea religioasă faţă de moarte, adică smerenia şi demnitatea în faţa ei, dorinţa de a o accepta, poate chiar o stare de fericire.

13. În experienţele de vârf, dihotomiile, polarităţile şi conflictele vieţii tind să fie depăşite sau rezolvate. Cu alte cuvinte, există tendinţa unei mişcări înspre percepţia

unităţii şi integrarea în lume. Persoana însăşi tinde să se îndrepte spre fuziune, integrare şi unitate şi să se depărteze de clivaj, conflicte şi opoziţii.

14. În experienţele de vârf există tendinţa de dispariţie, chiar dacă trecătoare, a fricii, anxietăţii, inhibiţiei, apărării şi controlului, nedumeririi, confuziei, conflictului, amânării şi reţinerii. Frica profundă de dezintegrare, de nebunie, de moarte, toate tind să dispară pentru moment. Poate că asta echivalează cu a spune că frica dispare.

15. Uneori, experienţele de vârf au asupra persoanei efecte imediate sau efecte întârziate. Efectele întârziate sunt câteodată atât de profunde şi de măreţe, încât ne trimit cu gândul la convertirile profund religioase care au schimbat persoana pentru totdeauna. Efectele mai mici pot fi numite terapeutice. Acestea pot varia de la foarte mari la minime sau chiar la o lipsă a oricărui efect. Aceasta este o concepţie uşor de acceptat pentru oamenii religioşi, obişnuiţi cum simt să gândească în termeni de convertire, mari iluminări, momente măreţe de înţelegere etc.

16. Am asemănat metaforic experienţa de vârf cu o vizită în raiul definit într-un mod personal, din care persoana se întoarce apoi pe pământ. Asta seamănă cu oferirea unei semnificaţii naturale pentru concepţia de rai. Desigur, este destul de diferită de concepţia de rai ca loc în care cineva ajunge fizic la sfârşitul vieţii pe acest pământ. Concepţia de rai care reiese din experienţele de vârf este de rai care există tot timpul peste tot în jurul nostru, în care se poate intra oricând, măcar pentru scurtă vreme.

17. În experienţele de vârf, există tendinţa apropierii de identitatea perfectă sau de unicitatea sau de idiosincrazia persoanei sau de sinele său real, de a deveni în mai mare măsură o persoană reală.

18. Mai mult decât în alte momente, persoana se simte responsabilă, activă, centrul creativ al propriilor activităţi şi al propriilor percepţii, se simte mai autodeterminată, se simte în mai mare măsură a fi un

agent liber, având mai mult „liber-arbitru” decât în alte momente.

19. Dar s-a descoperit şi că tocmai persoanele care au cea mai limpede şi mai puternică identitate sunt cele mai capabile să-şi depăşească eul sau şinele şi să fie altruiste, cele care sunt măcar relativ dincolo de sine şi dincolo de eu.

20. Cel ce trăieşte experienţa de vârf ajunge să iubească mai mult şi să accepte mai mult şi devine astfel mai spontan, mai onest şi mai inocent.

21. Ajunge să fie mai puţin un obiect, un lucru, un obiect din lume care trăieşte supus legilor lumii fizice şi devine în mai mare măsura psihic, persoană, supus legilor psihologice, mai ales legilor a ceea ce oamenii au numit „viaţa mai înaltă”.

22. Dat fiind că devine mai nemotivat, adică mai aproape de nonaspiraţie, nontrebuinţe, nondorinţe, în astfel de momente cere mai puţin pentru el însuşi. Este mai puţin egoist. (Trebuie să ne amintim că zeii au fost consideraţi în general ca neavând trebuinţe sau dorinţe, deficienţe, lipsuri şi ca fiind gratificaţi sub toate aspectele. În acest sens, fiinţa umană nemotivată devine mai asemănătoare zeilor.)

23. Pe parcursul şi după experienţele de vârf, oamenii se simt în mod caracteristic norocoşi, favorizaţi de soartă, binecuvântaţi. O reacţie comună este „nu merit asta”. O consecinţă obişnuită este, la persoanele religioase, sentimentul de recunoştinţă faţă de Dumnezeul lor, la altele, faţă de soartă sau de natură sau doar faţă de noroc. Este interesant în contextul actual faptul că asta poate să treacă în veneraţie, recunoştinţă, adoraţie, evlavie, jertfă sau alte reacţii care se integrează cu mare uşurinţă în cadrele religioase ortodoxe. În acel context suntem obişnuiţi cu astfel de lucruri – anume, cu sentimentul de recunoştinţă sau iubirea atotcuprinzătoare pentru toţi şi toate, care duce la impulsul de a face ceva bun pentru lume, la dorinţa de a răsplăti, chiar la

sentimentul obligaţiei şi dedicaţiei.

24. Dihotomia sau polaritatea dintre smerenie şi mândrie tinde să se dizolve în experienţele de vârf, ca şi la persoanele aflate în procesul de actualizare a sinelui. Astfel de oameni rezolvă dihotomia dintre mândrie şi smerenie prin fuzionarea lor într-o unitate complexă supraordonată, adică fiind mândri (într-un anumit sens) şi, în acelaşi timp, smeriţi (într-un anumit sens). Mândria (fuzionată cu smerenia) nu este hybris şi nici paranoia; smerenia (fuzionată cu mândria) nu este masochism.

25. În experienţele de vârf apare adesea ceea ce a fost numit „conştiinţa unificatoare", adică sentimentul sacrului întrevăzut *în şi prin* caracterul particular al efemerului, secularului, lumescului.

A TREIA PSIHOLOGIE

Următoarea descriere a „celei de-a treia psihologii" este preluată din prefaţa la cartea mea *Toward a Psychology of Being*.[23]

Un cuvânt despre curentele intelectuale contemporane din psihologie ar putea fi de ajutor pentru aşezarea cărţii de faţă la locul său. Cele două teorii cuprinzătoare ale naturii umane care au avut până recent cea mai mare influenţă asupra psihologiei au fost teoria freudiană şi cea experimental-pozitivist-comportamentalistă. Toate celelalte teorii erau mai puţin cuprinzătoare, iar aderenţii lor formau multe subgrupuri. Totuşi, în ultimii câţiva ani, aceste diverse grupuri s-au coagulat rapid într-o a treia teorie a naturii umane, din ce în ce mai cuprinzătoare, în ceea ce s-ar putea numi „A Treia Forţă". Acest grup îi include pe adlerieni, rankieni şi jungieni, ca şi pe neofreudieni (sau neoadlerieni) şi post-freudieni (deopotrivă psihanalişti care aderă la psihologia eului şi scriitori ca Marcuse, Wheelis, Erikson, Marmor, Szasz, N. Brown, H. Lynd şi Schachter, continuatori ai psihanaliştilor talmudici). În plus, este în continuă creştere

23 Din Toward a Psychology ofBeing a lui Maslow, Copyright 1962, D. Van Nostrand Company, Inc., Princeton, N. J.

influenţa lui Kurt Goldstein şi alei sale psihologii organismice. La fel şi influenţa terapiei Gestalt, a psihologilor gestaltişti şi lewinieni, a specialiştilor în semantică generală şi a unor psihologi celebri ai personalităţii, cum ar fi G. Allport, G. Murphy, J. Moreno şi H.A. Murray. O nouă şi puternică influenţă este psihologia şi psihiatria existenţială. Zeci de alţi colaboratori importanţi pot fi grupaţi ca specialişti în psihologia sinelui, psihologia fenomenologică, psihologia dezvoltării, psihologia rogersiană, psihologia umanistă şi aşa mai departe. O listă completă este imposibilă. Un mod mai simplu de a-i grupa este oferit de cele cinci reviste capabile în cea mai mare măsură să-i publice pe aceştia, toate relativ noi. Acestea sunt *Journal of Individual Psychology* (Universitatea din Vermont, Burlington.

Vt.), *American Journal of Psychoanalysis* (220 W. 98th St.

New York, N. Y.), *Journal of Existential Psychiatry* (679 N. Michigan Ave., Chicago, IU.), *Review of Existential Psychology and Psychiatry* (Universitatea Duquesne, Pittsburgh, Pa.) şi cea mai nouă, *Journal of Humanistic Psychology* (Station A, căsuţa poştală 11772, Palo Alto, Calif.). În plus, revista *Manas* (căsuţa poştală 32, 112, El Sereno Station, Los Angeles, Calif.) aplică această perspectivă filosofiei personale şi sociale a diletantului inteligent.

Această declaraţie succintă de intenţie a *Journal of Humanistic Psychology* a fost formulată de editor, Anthony Sutich, şi susţinută de comitetul de redacţie:

Revista *Journal of Humanistic Psychology* publică articole de psihologie umanistă, definită „în primul rând ca o orientare spre psihologie ca întreg, şi nu spre o anumită sferă sau şcoală. Susţine respectul acordat valorii persoanelor, respectul pentru diferenţele dintre abordări, deschiderea faţă de metodele acceptate şi interesul pentru explorarea a noi aspecte ale comportamentului uman. Ca „a treia forţă” în psihologia contemporană, este

preocupată de subiecte cărora nu li se acordă importanţa cuvenită în celelalte teorii şi sisteme; de exemplu iubire, creativitate, sine, dezvoltare, organism, gratificarea trebuinţelor de bază, actualizarea sinelui, valori înalte, fiinţă, devenire, spontaneitate, joc, umor, afecţiune, naturaleţe, căldură, transcendenţa eului, obiectivitate, autonomie, responsabilitate, sens, corectitudine, experienţe transcendentale, experienţe de vârf, curaj şi concepte din aceeaşi sferă. (Această abordare îşi găseşte expresia în scrierile unor persoane ca Allport, Angyal, Asch, Bühler, Fromm, Goldstein, Homey, Maslow, Moustakas, Rogers, Wertheimer şi în anumite scrieri ale lui Jung, ale lui Adler, ale psihanaliştilor specializaţi în psihologia eului şi ale psihologilor care se ocupă de psihologia existenţială şi fenomenologică).

Pentru mai multe afirmaţii despre cea de-a treia psihologie, vezi Bibliografia, intrările 4, 9, 12, 13, 20, 24, 29, 34, 70, 75, 80 şi 82.

FORMULĂRI ETNOCENTRICE ALE EXPERIENŢELOR DE VÂRF

S-a demonstrat iar şi iar că experienţe transcendente au avut oameni din orice cultură şi din orice timp, din orice religie şi din orice castă sau clasă. Toate aceste experienţe sunt descrise aproximativ în acelaşi mod general; limbajul şi conţinutul concret pot fi diferite, de fapt trebuie să fie diferite. Aceste experienţe sunt în esenţă inefabile (în sensul că nici cele mai reuşite formulări nu sunt îndeajuns de bune), cu alte cuvinte sunt nestructurate (la fel ca petele de cerneală din testul Rorschach). De asemenea, pe parcursul istoriei, nu au fost niciodată înţelese într-un mod natural. Nu e de mirare atunci că misticul, încercând să-şi descrie experienţa, nu poate să o facă decât într-un mod local, determinat de cultură, de ignoranţă, de limbaj, confundând descrierea experienţei lui cu vreo explicaţie sau formulare disponibilă în timpul şi în spaţiul său.

Laski (42) discută în detaliu această problemă în capitolul ei despre „Supracredinţe” şi în alte locuri şi este

de acord cu James în privinţa desconsiderării lor. De exemplu, arată că (p. 14): „Într-o semnificativă măsură, oamenii din grupul religios cunoşteau vocabularul pentru astfel de experienţe înainte să cunoască experienţa; inevitabil, când experienţele ajung să fie cunoscute, tind să fie relatate în vocabularul deja acceptat ca adecvat”.

Şi Koestler (39) a exprimat bine acelaşi lucru: „Dar pentru că experienţa este nearticulată, nu are caracteristici senzoriale, formă, culoare sau cuvinte, este pasibilă de orice fel de transpunere, inclusiv viziuni ale crucii sau ale zeiţei Kali; sunt asemenea viselor unui orb din naştere… Astfel, o autentică experienţă mistică poate media o convertire *bona fide* la efectiv orice crez – la creştinism, la budism, la cultul focului” (p. 353). În acelaşi volum, Koestler relatează cu detalii vii o experienţă mistică pe care a avut-o el însuşi.

Iar un alt mod de a înţelege acest fenomen este asemănarea experienţelor de vârf cu materialele brute care pot fi folosite pentru diferite *stiluri* de structuri, după cum acelaşi tip de cărămizi şi mortar şi lemn poate fi folosit pentru construcţia diferitelor tipuri de case de către un francez, un japonez sau un tahitian (45).

Aşadar, nu am acordat atenţie acestor caracteristici locale, din moment ce se anulează reciproc. Consider experienţa de vârf a fi ceea ce este comun tuturor locurilor şi timpurilor.

CARE ESTE VALIDITATEA CUNOAŞTERII OBŢINUTE ÎN EXPERIENŢELE DE VÂRF?

Întrebarea este prea masivă şi prea importantă pentru un spaţiu restrâns. Pentru a o trata cu seriozitate, tot ce pot să fac aici este să încerc să expun un caz *prima fade*. Astăzi, deopotrivă întrebarea şi răspunsurile pot fi mai clar concepute şi formulate decât oricând înainte. Lucrurile stau aşa în primul rând pentru că experienţa mistică a fost detaşată de crezurile religioase locale şi a fost adusă în sfera naturii şi, astfel, a ştiinţei. Întrebările pot fi mai specifice şi, mai mult, pot adesea să fie

formulate într-un mod care permite confirmarea sau invalidarea.

În plus, pare destul de clar că tipul de (presupusă) cunoaştere obţinută în experienţele de vârf poate fi obţinută şi din experienţe ale dezolării. Mai mult, aceste insight-uri pot să devină independente de experienţele de vârf şi pot apoi să fie disponibile în circumstanţe mai obişnuite. (Modul în care eu am formulat asta în propriul meu vocabular este: cunoaşterea-F, cogniţia-F şi experienţele de vârf pot să apară independent una de alta.) Este posibil şi să existe un tip de cogniţie-F „senină", nonextactică, dar nu sunt foarte sigur de asta.

Întrebarea trebuie să fie şi mai diferenţiată. Nu încape îndoială că în experienţele mistice sau de vârf sunt trăite profund mari insight-uri şi revelaţii şi, cu siguranţă, o parte dintre acestea sunt, *ipsofacto*, intrinsec valide *ca experienţe*. Adică o persoană poate şi chiar învaţă din aceste experienţe că, de exemplu, bucuria, extazul şi încântarea există în realitate şi că sunt, în principiu, disponibile celui ce trăieşte experienţa, chiar dacă nu au fost niciodată până atunci. Astfel, vârfnicul învaţă fără urmă de îndoială că viaţa *poate* să merite, *poate* să fie frumoasă şi valoroasă. *Există* scopuri în viaţă, adică experienţe atât de preţioase în sine, încât demonstrează că nu totul este un mijloc pentru vreun scop diferit de el însuşi.

Un alt tip de insight autovalidant este experienţa de a fi o identitate autentică, un sine autentic, de a simţi cum este să fii cu adevărat tu, ceea ce eşti de fapt – nu un prefăcut, un fals, un aspirant, un impostor. Şi aici, experienţa însăşi este revelaţia adevărului.

Am impresia că, dacă ar fi să nu mai apară niciodată, puterea experienţei poate avea un efect permanent asupra atitudinii faţă de viaţă. O singură întrezărire a raiului este îndeajuns pentru a-i confirma existenţa, chiar dacă experienţa nu s-ar mai repeta vreodată. Eu cred cu tărie că şi numai o singură astfel de experienţă poate fi capabilă să

previnã sinuciderea, de exemplu, şi, poate, multe tipuri de autodistrugere lentă, cum ar fi alcoolismul, dependenţa de droguri, dependenţa de violenţă etc. Cred, pe baze teoretice, şi că s-ar putea prea bine, măcar câteodată, ca experienţele de vârf să anuleze „lipsa de sens a existenţei”, stările de lipsă de valoare etc. (Aceste deducţii pe baza naturii experienţelor de vârf intense simt întrucâtva susţinute de experienţa generală cu LSD şi psilocibină. Desigur, şi aceste relatări preliminare aşteaptă confirmare.)

Acesta este aşadar un tip de cunoaştere de vârf despre a cărui validitate şi utilitate nu ne putem îndoi, nu mai mult decât de descoperirea pentru prima oară a culorii „roşu” şi a faptului că este minunată. Bucuria există, poate fi trăită şi este o senzaţie cu adevărat plăcută şi există întotdeauna speranţa că va fi retrăită din nou.

Poate că ar trebui să adaug aici rezultatul paradoxali – pentru unii – că moartea îşi poate pierde aspectul îngrozitor. Extazul este cumva aproape de experienţa morţii, cel puţin în sensul simplu, empiric, în care moartea este adesea menţionată în relatările despre experienţele de vârf, şi anume în sensul de moarte *dulce*. Odată ajuns pe culme, mai sus nu există. În orice caz, mi s-a spus uneori: „Simţeam că aş fi putut să mor de bunăvoie” sau „Nimeni nu-mi mai poate spune vreodată că moartea e rea” etc. Trăirea unui tip de „moarte dulce” îi poate anula aspectul îngrozitor. Bineînţeles, această observaţie ar trebui studiată mult mai în amănunt decât am putut eu să o fac. Dar aspectul esenţial este că experienţa în sine reprezintă un tip de cunoaştere obţinută (sau de atitudine schimbată) care se autovalidează. Alte astfel de experienţe, când apar pentru prima oară, sunt adevărate pur şi simplu pentru că sunt trăite, cum ar fi o mai mare integrare a organismului, percepţia fizionomică, fuzionarea proceselor primare şi secundare, fuzionarea cunoaşterii şi valorizării, transcenderea dihotomiilor, trăirea cunoaşterii ca fiinţă etc., etc. Această lărgire şi îmbogăţire a

conştiinţei prin noi experienţe perceptive, dintre care multe au un efect de lungă durată, seamănă întrucâtva cu perfecţionarea a însuşi celui care percepe.

Totuşi, mai frecvent, cunoaşterea de vârf *necesită* validare externă, independentă (70) sau, cel puţin, solicitarea unei astfel de validări reprezintă o cerere întemeiată; de exemplu, îndrăgostirea duce nu numai la mai multă grijă, ceea ce înseamnă mai multă atenţie, examinare şi, astfel, mai multă cunoaştere, ci poate duce şi la enunţuri şi judecăţi afirmative care s-ar putea să fie neadevărate, oricât de duioase şi afectuoase, de exemplu, „soţul meu este un geniu”.

Istoria ştiinţei şi a invenţiilor este plină deopotrivă de exemple de insighturi de vârf validate şi de „insighturi” care au eşuat. În orice caz, există suficiente dintre primele pentru a susţine enunţul că acea cunoaştere obţinută în experienţe-insight de vârf *poate* să fie validată şi valoroasă.

Uneori, asta este adevărat şi pentru insight-urile intense, care inspiră veneraţie (atât de tipul din experienţa de vârf, cât şi din cea a dezolării) sau revelaţiile care pot apărea în psihoterapie – deşi nu foarte frecvent. Căderea vălului poate fi o percepţie validă a ceea ce nu a fost perceput înainte în mod conştient.

Toate astea par foarte evidente şi foarte simple. Atunci de ce a fost complet respinsă această cale de cunoaştere? Presupun că, în parte, răspunsul este că acest tip de cunoaştere-revelaţie nu face să se vadă patru mere acolo unde înainte nu erau decât trei şi nici nu preschimbă merele în banane. Nu! Apare mai degrabă o modificare a atenţiei, a organizării percepţiei, a observării sau înţelegerii.

În experienţele de vârf, câteva tipuri de modificări ale atenţiei pot duce la o nouă cunoaştere. Pentru unul, iubirea, fascinaţia, absorbirea pot adesea să însemne „privire intensă, cu grijă”, după cum s-a menţionat deja. Pentru altul, fascinaţia poate să însemne şi mare

intensitate, îngustare şi concentrare a atenţiei şi rezistenţă la orice fel de distragere, la plictiseală sau chiar la oboseală. În sfârşit, ceea ce Bucke (10) a numit Conştiinţă Cosmică implică o lărgire a atenţiei, astfel încât întregul cosmos este perceput ca întreg şi este simultan perceput propriul loc în întreg.

Această nouă „cunoaştere" poate fi schimbarea atitudinii, valorizarea într-un alt mod a realităţii, privirea lucrurilor dintr-o nouă perspectivă, dintr-un alt punct de concentrare. Este posibil ca foarte multe lucruri să intre la capitolul percepţiei-gestalt, adică, privirea haosului ca fiind organizat într-un nou mod sau trecerea de la un gestalt la altul, desfacerea incluziunii sau crearea uneia noi, schimbarea relaţiilor dintre figură şi fond, crearea unui gestalt mai bun, într-un cuvânt, închiderea cogniţiei relaţiilor şi organizării lor.

Un alt tip de proces cognitiv care poate să apară în experienţele de vârf este împrospătarea experienţei şi emularea împărţirii în categorii (59). Familiaritatea toceşte cogniţia, mai ales la oamenii anxioşi, şi este posibilă atunci trecerea prin tot felul de întâmplări miraculoase fără trăirea acestora ca atare. În experienţele de vârf, „astfel itatea" miraculoasă a lucrurilor poate să pătrundă în conştiinţă. Aceasta este o funcţie fundamentală a artei şi poate fi studiată şi în acest domeniu. Tipul de „percepţie inocentă" este descris într-unul dintre articolele mele (63). Este un tip de perspicacitate care contrastează cu ceea ce nu poate fi numit decât „orbirea normală".

O subcategorie a acestei perceperi reînnoite a ceea ce se află înaintea ochilor noştri este percepţia de vârf a faptului că truismele sunt adevărate, de exemplu, este minunat să fii înţeles, virtutea este o recompensă în sine, apusurile sunt frumoase, banii nu sunt totul etc. Aceste „platitudini" pot fi redescoperite din nou şi din nou în momentele de vârf. Şi ele, la rândul lor, sunt exemple ale noii profunzimi şi pătrunderi posibile în astfel de momente în care viaţa este văzută cu prospeţime, ca pentru prima

oară, ca şi cum nu ar mai fi fost văzută niciodată până atunci. La fel este şi experienţa gratitudinii, a recunoştinţei pentru noroc, a binecuvântării.

Am vorbit în Anexa I şi în alte locuri în acest eseu despre percepţia unificatoare, adică fuzionarea domeniului-F cu domeniul-D, fuzionarea eternului cu trecătorul, a sacrului cu profanul etc. Cineva a numit asta „distanţa de nemăsurat dintre percepţia poetică a realităţii şi bunul-simţ prozaic, artificial". Oricine nu poate percepe sacrul, eternul, simbolicul este pur şi simplu orb la un aspect al realităţii, după cum cred că am demonstrat pe larg în altă parte (54) şi în Anexa I.

Pentru „percepţia aşa cum ar trebui să fie", „ontificare" şi alte exemple de cunoaştere-F, vezi articolul meu „Fusión of Facts and Valúes" (54). Bibliografia acestui articol se referă la literatura psihologiei gestalt, pentru care nu am loc aici. Pentru „reducere la concret" şi simplificările sale pentru cogniţia abstractului în diverse sensuri, ar trebui consultat Goldstein (23, 24). Oamenii care au avut experienţe de vârf relatează adesea ceva ce poate fi numit un tip anume de percepţie abstractă, adică perceperea esenţei, a „ordinii ascunse a lucrurilor, textura din raze X a lumii, în mod normal acoperită de straturi de irelevanţă" (39, p. 352). Şi articolul meu despre izomorfism (48) conţine informaţii relevante, dintre care voi menţiona aici doar elementul de a fi „demn de experienţă", de a o merită sau de a fi vrednic de ea. Sănătatea face persoana „vrednică" de niveluri mai înalte ale realităţii; experienţele de vârf pot fi considerate o autoactualizare trecătoare a persoanei. Aşadar, aceasta poate fi înţeleasă ca ridicând-o mai „sus", „înălţând-o" etc., astfel încât persoana devine „demnă" de adevăruri mai dificile, cum ar fi numai integrarea poate percepe integrarea, numai cineva capabil de iubire poate recunoaşte iubirea etc.

Percepţia noninterferentă, receptivă, taoistă este necesară pentru percepţia anumitor tipuri de adevăr (49). Experienţele de vârf sunt stări în care aspiraţia,

interferenţa şi controlul activ se diminuează, îngăduind astfel percepţia taoistă, diminuând, aşadar, efectul celui care percepe asupra a ceea ce este perceput. Prin urmare, cunoaşterea mai adevărată (a unor lucruri) este de aşteptat şi a fost relatată.

Pentru a rezuma, marile schimbări ale statutului problemei validităţii cunoaşterii-F sau cunoaştererii-prin-iluminare sunt: (a) îndepărtarea de întrebarea asupra realităţii îngerilor etc., adică aducerea întrebării în sfera naturală; (B) afirmarea cunoaşterii valide experienţial, validitatea intrinsecă a extinderii conştiinţei, adică a unei game mai extinse de experienţe; (C) înţelegerea faptului că această cunoaştere revelată a fost acolo tot timpul, gata să fie percepută dacă cel care o percepe ar fi fost „vrednic", pregătit pentru ea. Aceasta este o schimbare a perspicacităţii, a eficienţei celui care percepe, a ochelarilor lui, ca să zic aşa, *nu* o schimbare a realităţii sau o invenţie a unei noi părţi de realitate care nu fusese acolo până atunci. Aici poate fi folosit cuvântul „psihedelic" (care extinde conştiinţa). În sfârşit, (D) la acest tip de cunoaştere se poate ajunge în alte moduri; nu trebuie să ne bazăm exclusiv pe experienţe de vârf sau pe droguri care duc la vârfuri pentru atingerea acestuia. Există căi mai cumpătate şi mai laborioase – şi, astfel, într-un sens, mai bune pe termen lung – pentru a ajunge la cunoaşterea transcendentă (cunoaştere-F). Adică, eu cred că vom aborda mai bine problema dacă subliniem ontologia şi epistemologia în loc de declanşatori şi stimuli.

ANEXA E

PREFAŢĂ LA *NEWKNOWLEOCE ÎN HUMAN VALUES* (*NOUA CUNOAŞTERE A VALORILOR UMANE*)

Convingerile care stau la baza acestui volum sunt, în primul rând, că boala cea mai gravă a epocii noastre este lipsa de valori, în al doilea rând, că această stare este în mai mare măsură un pericol crucial decât oricând în istorie şi, în sfârşit, că, în această privinţă, se poate face ceva prin propriile eforturi raţionale ale omului.

Starea lipsei de valori a fost descrisă în diverse moduri ca anomie, amoralitate, anhedonie, dezrădăcinare, vid, lipsă de speranţă, absenţă a unei idei în care să credem şi căreia să ne dedicăm. S-a ajuns în acest punct primejdios din prezent, pentru că tot ceea ce sistemele tradiţionale de valori au oferit omenirii s-au dovedit a fi de fapt eşecuri (starea noastră actuală demonstrează că aşa stau lucrurile). Mai mult, bunăstarea şi prosperitatea, progresul tehnologic, educaţia de masă, formele politice democratice, până şi intenţiile oneste şi bune şi recunoaşterea binelui ne-au confruntat şi mai direct şi inevitabil, prin [24]

eşecul lor de a duce la pace, fraternitate, seninătate şi fericire, cu profunzimile pe care omenirea le-a evitat prin preocuparea sa faţă de superficial.

Ne amintim aici de „nevroza succesului”. Oamenii pot să se zbată plini de speranţă şi chiar fericiţi pentru false panacee, atâta timp cât acestea nu sunt obţinute. Totuşi, odată obţinute, simt curând descoperite a fi false speranţe. Apar colapsul şi lipsa de speranţă şi se menţin până devin posibile noi speranţe.

Şi noi suntem într-un interregn, între vechi sisteme de valori care nu au funcţionat şi altele noi, încă nenăscute, o perioadă goală care ar putea fi suportată cu mai multă răbdare dacă n-ar fi marile şi unicele pericole care asaltează omenirea. Suntem confruntaţi cu posibilitatea reală a anihilării şi cu certitudinea „micilor” războaie, a ostilităţilor rasiale şi a răspândirii exploatării. Unitatea speciei este departe în viitor.

Este evident leacul pentru această boală. Avem nevoie de un sistem de valori umane validat, utilizabil, valori în care să putem crede şi cărora să ne devotăm pentru că sunt adevărate, şi nu pentru că suntem constrânşi „să credem şi să fim credincioşi”.

Şi, pentru prima oară în istorie, mulţi dintre noi simţim că un astfel de sistem – întemeiat direct pe

24 De A.H. Maslow, copyright 1959 deţinut de Harper and Row.

cunoaşterea validă a naturii umane, a societăţii şi operelor omului – poate fi posibil.

Ceea ce nu înseamnă că această cunoaştere este disponibilă *acum* în forma finală, necesară pentru răspândirea convingerii şi acţiunii. Nu este. Totuşi, ceea ce *este* disponibil este îndeajuns pentru a ne face încrezători în cunoaşterea tipurilor de acţiuni care trebuie realizate pentru a ne îndrepta spre un astfel de scop. Pare posibil ca omul, prin propriile eforturi filosofice şi ştiinţifice, să se îndrepte spre autoameliorare şi ameliorare socială.

ANEXA F

COMUNICĂRI RAPSODICE, IZOMORFICE

În încercarea de a obţine relatări ale experienţelor de vârf de la subiecţi reticenţi sau de la nevârfnici, am dezvoltat, fără să fiu conştient că am făcut asta, un tip diferit de procedeu de intervievare. „Comunicarea rapsodică”, după cum am numit-o, constă într-un tip de contagiune emoţională în paralel izomorfică. Ar putea avea implicaţii semnificative deopotrivă pentru teoria ştiinţei şi pentru filosofia educaţiei.

j

Descrierea verbală directă a experienţelor de vârf într-un mod sobru, rece, analitic, „ştiinţific” are succes doar la cei care ştiu deja la ce te referi, adică oameni care au experienţe de vârf intense şi care, astfel, pot să simtă sau să intuiască lucrurile înspre care arăţi chiar atunci când cuvintele tale simt în sine cam inadecvate.

Pe măsură ce luam interviuri, am „învăţat”, fără să-mi dau seama că învăţ, să apelez din ce în ce mai mult la figuri de stil, metafore, comparaţii etc. Şi, în general, să folosesc din ce în ce mai mult discursul poetic. Se dovedeşte că acestea sunt adesea mai potrivite să provoace un „aha”, să reamintească o experienţă asemănătoare, o vibraţie paralelă, izomorfică decât sunt frazele sobre, reci, atent descriptive.

Învăţăm aici că „inefabil” este un cuvânt care înseamnă ceva ce „nu poate fi comunicat prin cuvinte

analitice, abstracte, liniare, raţionale, exacte etc”. Limbajul poetic şi metaforic, limbajul fizionomiei şi al sinesteziei, limbajul proceselor primare de tipul celui din vise, reverii, asociaţii libere şi fantasme, ca să nu mai vorbim despre precuvinte şi noncuvinte ca gesturi, ton al vocii, stil al vorbirii, tonus muscular, expresii faciale – toate acestea sunt mult mai eficiente în comunicarea anumitor aspecte ale inefabilului.

Acest procedeu poate ajunge să fie un fel de înşiruire continuă, rapsodică, emoţională, pasionată, aruncare de exemplu după exemplu de experienţe de vârf, descrise sau mai degrabă relatate, exprimate, împărtăşite, „sărbătorite”, cântate cu însufleţire şi evidentă încuviinţare şi chiar cu bucurie. Acest tip de procedeu poate mai adesea să aprindă la celălalt flacăra experienţelor de vârf latente sau de mică intensitate.

Aici problema nu era cea obişnuită în predare. Nu era o etichetare a ceva public ce ambii puteau să vadă simultan, iar profesorul să arate şi să numească. Mai degrabă era încercarea de a face persoana să se concentreze, să observe, să numească o experienţă interioară pe care numai ea putea să o simtă, mai mult, o experienţă care nu se desfăşura în acel moment. Aici nu este posibil să arăţi ceva, să numeşti ceva vizibil, nu este posibilă producerea controlată şi intenţionată a experienţei cum este pornirea după plac a unui curent electric sau sondarea unui loc dureros.

Într-o astfel de încercare, înţelegem bine cât este de izolat interiorul unei persoane faţă de al alteia. Este ca şi cum două intimităţi încapsulate ar încerca să comunice peste prăpastia care le desparte. Când experienţa pe care persoana încearcă să o comunice nu are echivalent în celălalt, ca în încercarea de a descrie culoarea cuiva orb din naştere, cuvintele eşuează aproape (dar nu) întru totul. Dacă celălalt chiar se dovedeşte a fi un nevârfnic, atunci comunicarea rapsodică, izomorfică nu va funcţiona.

Retrospectiv, înţeleg că am început treptat să

presupun că nevârfnicul este mai degrabă un *slab* vârfnic decât o persoană căreia îi lipsea cu totul această capacitate. De fapt, încercam să-i înteţesc focul adormit în flacără deschisă prin relatările mele investite afectiv şi favorabile despre experienţele mai intense ale altor oameni, aşa cum un diapazon face să rezoneze o coardă de pian din cealaltă parte a încăperii.

De fapt, am procedat „ca şi cum" aş fi încercat să transform un nevârfnic într-un vârfnic sau, mai bine zis, să-l fac pe autointitulatul nevârfnic să înţeleagă că, până la urmă, este un vârfnic. Nu-l puteam învăţa cum să aibă o experienţă de vârf, dar îi puteam demonstra că avusese deja.

Ceea ce îl sensibilizează pe nevârfnic la propriile experienţe de vârf îl va transforma în *pământ fertil pentru seminţele pe care marii vârfnici le plantează*. Marii clarvăzători, profeţi sau vârfnici vor fi atunci aşa cum sunt artiştii acum, adică oameni mai sensibili, mai reactivi, care au o experienţă de vârf mai profundă şi deplină, pe care pot apoi să o transmită oamenilor care sunt vârfnici cel puţin în măsura în care pot alcătui o bună audienţă. Încercarea de a învăţa marea masă a populaţiei să picteze, cu siguranţă nu îi va transforma în mari pictori, dar ar putea prea bine să-i transforme într-o mai bună audienţă pentru marii artişti. La fel cum este necesar ca o persoană să fie întrucâtva artist pentru a putea înţelege un mare artist, se pare că este necesar să devii un mic profet pentru a-i putea înţelege pe marii profeţi.

Acesta este mai degrabă un tip de comunicare Eu-Tu între apropiaţi, prieteni, iubiţi sau fraţi decât tipul obişnuit de relaţie între subiect şi obiect, între cel care percepe şi cel perceput, între cel care investighează şi subiectul investigaţiei, relaţie în care se crede că separarea, distanţa, detaşarea sunt singurele moduri de a aduce un nivel mai mare de obiectivitate.

În alte situaţii s-a descoperit ceva asemănător. De exemplu, în utilizarea drogurilor psihedelice pentru

producerea experienţelor de vârf, concluzia generală a fost că, dacă atmosfera este rece, clinică sau investigativă şi dacă subiectul este privit şi studiat ca şi cum ar fi fi privit la microscop, ca o insectă ţintuită cu un ac, atunci este mai puţin probabil să apară experienţe de vârf şi este mai probabil să apară experienţe nefericite. Totuşi, dacă atmosfera este de comuniune frăţească şi, poate, unul dintre „fraţii-investigatori" ia la rândul lui drogul, atunci este mult mai probabil ca experienţa să fie extatică şi transcendentă.

Ceva asemănător a fost descoperit de Alcoolicii Anonimi şi de grupurile Synanon pentru dependenţi de droguri. Persoana care împărtăşeşte experienţa poate avea o atitudine frăţească şi iubitoare într-un mod care anulează ierarhia dominaţiei implicită de obicei în relaţiile de ajutorare. Interdependenţa reciprocă raportată a celor care vorbesc şi a audienţei ar putea să servească şi ca exemplu al aceluiaşi tip de comunicare.

Psihoterapeuţii existenţialişti şi umanişti încep la rândul lor să raporteze că „întâlnirea Eu-Tu" poate duce la anumite rezultate care nu pot fi produse de psihanalistul freudian clasic, de tip oglindă (deşi sunt sigur că şi reciproca este valabilă pentru anumite *alte* rezultate terapeutice). Cred că până şi psihanaliştii clasici sunt dispuşi să admită că, pentru ca terapia să funcţioneze, grija, preocuparea şi iubirea agapică pentru pacient simt implicite şi *trebuie* să fie implicite din partea analistului.

Etologii au aflat că dacă vrei să studiezi raţele şi să ştii tot ce este posibil de ştiut despre raţe, ar fi bine să iubeşti ratele. Cred că este la fel în cazul stelelor sau al numerelor sau substanţelor chimice. Acest tip de iubire sau interes sau fascinaţie nu intră în contradicţie cu obiectivitatea sau veridicitatea, ci este mai degrabă o precondiţie a anumitor tipuri de obiectivitate, perspicacitate şi receptivitate. Iubirea-F încurajează cogniţia-F, adică iubirea dezinteresată, înţelegătoare pentru Fiinţa sau natura intrinsecă a celuilalt face posibilă

perceperea şi bucuria de celălalt ca scop în sine (nu ca un mijloc egoist sau un instrument) şi, astfel, face mai posibilă perceperea naturii celuilalt ca atare.

Toţi (?) sau foarte mulţi oameni, chiar şi copiii mici, pot, în principiu, să fie învăţaţi pe baza unor astfel de trăiri, că experienţele de vârf există, cum sunt, când pot să apară, cine le poate avea, ce le face mai posibile, care este legătura lor cu viaţa cea bună, cu omul cel bun, cu buna sănătate psihologică etc. Într-o oarecare măsură, asta se poate realiza până şi prin cuvinte, conferinţe, cărţi. În experienţa mea, atunci când am ţinut prelegeri aprobatoare despre experienţele de vârf, a fost ca şi cum aş fi permis experienţelor de vârf ale măcar *unor* oameni din audienţă să ajungă în conştiinţă. Adică, uneori cuvintele singure par capabile să înlăture inhibiţiile, blocajele şi fricile, respingerile care au ţinut experienţele de vârf ascunse şi reprimate.

Toate acestea implică un alt *tip* de educaţie, adică educaţia experienţială. Dar nu numai atât, ci implică şi un alt tip de comunicare: comunicarea între singurătăţi, între euri încapsulate, izolate. Ceea ce susţinem este că, în tipul de predare experienţială discutată aici, este necesară în primul rând schimbarea persoanei şi schimbarea conştiinţei sale de sine. Adică trebuie să o facem conştientă de faptul că experienţele de vâri se desfăşoară înăuntrul său. Până când va deveni conştientă de astfel de experienţe şi va avea această experienţă ca bază pentru comparaţie, este un nevârfnic; şi este inutilă încercarea de a-i comunica sentimentul şi natura experienţei de vârf. Dar, dacă o putem schimba, în sensul de a o face conştientă de ceea ce se desfăşoară în interiorul său, atunci va deveni cineva cu care se poate comunica altfel. Este acum posibilă comunicarea cu ea. Va şti acum la ce te referi când vorbeşti despre experienţe de vârf; şi este posibil să o înveţi, referindu-te la propriile sale experienţe de vârf slabe, cum să le intensifice, cum să le facă mai bogate, cum să le extindă şi cum să ajungă la concluziile potrivite

din aceste experienţe.

Se poate arăta că ceva asemănător se întâmplă în psihoterapia exploratorie, bazată pe insight. Aici o parte a procesului este educaţional-experienţială, cea prin care îl ajutăm pe pacient să devină conştient de ceea ce a trăit, fără să fie conştient de asta. Dacă îl putem învăţa că o anumită constelaţie de întâmplări subiective preverbale are eticheta de „anxietate”, de atunci înainte este posibil că comunicăm cu el despre anxietate şi despre toate tulburările pe care le implică şi despre cum poate fi intensificată sau redusă etc. Până se ajunge în acel punct în care are o conştiinţă obiectivă, detaşată, a relaţiei dintre un anumit nume sau o anumită etichetă

şi o anumită serie de experienţe subiective, inefabile, nu este posibilă nicio comunicare şi nicio învăţare; este la fel şi în cazul pasivităţii sau ostilităţii sau dorinţei de iubire sau orice altceva. În toate acestea ne putem raporta la paradigma conform căreia procesul educaţiei (şi al terapiei) ajută persoana să devină conştientă de experienţele interioare, subiective, subverbale, astfel încât aceste experienţe pot fi aduse în lumea abstractizării, conversaţiei, comunicării, numirii etc., consecinţa fiind că devine posibilă imediat exercitarea unui anumit nivel de control asupra acestor procese până acum inconştiente şi incontrolabile.

O problemă a acestui tip de comunicare, pentru mine cel puţin, a fost că am resimţit rapsodierea ca fiind artificială atunci când am încercat să o fac deliberat şi conştient. Am devenit pe deplin conştient de ceea ce făceam numai după ce am încercat să descriu asta într-o conversaţie cu dr. David Nowlis. Dar, de atunci înainte, nu am putut să comunic la fel.

ANEXA G

VALORILE-F CA DESCRIERI ALE PERCEPŢIEI DIN EXPERIENŢELE DE VÂRF

Caracteristicile descrise ale Fiinţei sunt şi valorile

Fiinţei. Aceste valori ale Fiinţei sunt percepute ca ultime şi neanalizabile mai departe (şi totuşi fiecare poate fi definită în funcţie de oricare şi de toate celelalte). Sunt dublate şi de caracteristicile sinelui (identităţii) din experienţele de vârf; de caracteristicile artei ideale; de caracteristicile demonstraţiilor matematice ideale; de experimente şi teorii ideale; de ştiinţa şi cunoaşterea ideale; de scopurile îndepărtate ide tuturor psihoterapiilor exploratorii (taoiste, nedirective); de scopurile îndepărtate ale educaţiei umaniste ideale; de scopurile îndepărtate şi de expresiile unor anumite tipuri de religie; de caracteristicile mediului ideal bun şi ale societăţii în mod ideal bune (62).

Cele de mai jos pot fi privite ca o listă a atributelor descrise ale reeditării, aşa cum este percepută în experienţele de vârf, *sau* ca o listă a valorilor ireductibile, intrinseci ale acestei realităţi.

1. Adevăr: onestitate; realitate; (lipsa de podoabe; simplitate; bogăţie; esenţă; îndrituire; frumuseţe; puritate; deplinătate veritabilă şi neatinsă.

2. Bunătate: (dreptate; dezirabilitate; îndrituire; justiţie; bunăvoinţă; onestitate); (ne place, ne atrage, suntem de acord).

3. Frumuseţe: (dreptate; formă; însufleţire; simplitate; bogăţie; deplinătate; perfecţiune; încheiere; unicitate; onestitate).

4. Deplinătate: (unitate; integritate; tendinţă spre unitate; interconectare; simplitate; organizare; structură; ordine; nondisociere; sinergie; tendinţa spre omologie şi integrare).

4 a. Dihotomie-transcendenţă: (acceptare, rezoluţie, integrare sau transcendere a dihotomiilor, polarităţilor, opoziţiilor, contradicţiilor); sinergie (adică transformarea opoziţiilor în unităţi, a antagoniştilor în parteneri care colaborează sau se susţin reciproc).

5. Însufleţire: (proces; nonmoarte; dinamic; etern; curgere; autoperpetuare; spontaneitate; energie autonomă; autoformare; autoreglare; funcţionare la

capacitate maximă; în schimbare, şi totuşi la fel; autoexprimare; fără de sfârşit).

6. Unicitate: (idiosincrazie; individualitate; particularitate; noncomparabilitate; caracteristicile sede definitorii; noutate; calitate în sine; astfel itate; nimic asemănător).

7. Perfecţiune: (nimic inutil; nu lipseşte nimic; totul este la locul potrivit; de neîmbunătăţit; exact cum trebuie; exact cum este; potrivire; justiţie; deplinătate; nimic dincolo de asta; îndrituire).

7 a. Necesitate: (inevitabilitate; trebuie să fie *exact* aşa; neschimbat în niciun fel; şi este bine că *este* aşa).

8. Încheiere: (sfârşit; finalitate; justiţie; s-a terminat; nu mai e nimic de schimbat la Gestalt; împlinire; *finis* şi *telos*; nu lipseşte nimic şi nu mai e nimic de adăugat; totalitate; împlinire a destinului; încetare; climax; desăvârşire; încheiere; moarte înaintea renaşterii; încheiere şi desăvârşire a creşterii şi dezvoltării; gratificare totală, nefiind posibilă gratificare suplimentară; nicio aspiraţie; nicio mişcare spre vreun scop, pentru că deja a fost atins; nu arată spre nimic dincolo de ea însăşi).

9. Justiţie: (corectitudine; îndrituire; potrivire; calitate arhitectonică; necesitate; inevitabilitate; caracter dezinteresat; nepărtinire).

9 a. Ordine: (legalitate; dreptate; ritm; regularitate; simetrie; structură; nimic inutil; aranjare perferctă).

10. Simplitate: (onestitate; lipsă de podoabe; puritate; esenţă; concizie; eleganţă [matematică]; abstracţiune; neconfundare; structură scheletică esenţială; miezul problemei; francheţe; numai ceea ce este necesar; fără podoabe, nimic în plus sau inutil).

11. Bogăţie: (totalitate; diferenţiere; complexitate; intricare; nimic nu lipseşte şi nu este ascuns; totul este acolo; „nonimportanţă”, adică totul este la fel de important; nimic nu este neimportant; totul rămâne aşa cum este, fără îmbunătăţire, simplificare, abstractizare, reordonare; cuprindere).

12. Lipsa efortului: (uşurinţă; absenţă a presiunii, a strădaniei sau dificultăţii; eleganţă; funcţionare frumoasă şi perfectă).

13. Caracter ludic: (distracţie; bucurie; amuzament; voioşie; umor; exuberanţă; lipsa efortului).

14. Autonomie: (independenţă; nu are nevoie de nimic altceva pentru a fi ce este; autodeterminare; transcendere a mediului; separaţie; trăieşte conform propriilor legi; identitate).

Valorile-F descriptive, privite ca aspecte ale realităţii, trebuie diferenţiate de atitudinile sau emoţiile celui care are cogniţii-F *faţă de* această realitate percepută şi de atributele sale, de exemplu evlavie, iubire, adoraţie, veneraţie, smerenie, sentimentul de a fi mic şi, în acelaşi timp, asemenea zeilor, respect, aprobare, acord, uimire, sentiment al misterului, recunoştinţă, devotament, dedicaţie, identificare, apartenenţă, fuzionare, surpriză şi neîncredere, frică, bucurie, încântare, binecuvântare, extaz etc.

O problemă recurentă pentru toate religiile organizate, revelate a fost în ultimul secol contradicţia evidentă dintre revendicarea adevărului ultim, total, de neschimbat, etern şi absolut şi fluxul şi relativismul cultural, istoric şi economic afirmat de ştiinţele sociale în dezvoltare şi de filosofii ştiinţei. Orice sistem filosofic sau religios în care nu există loc pentru flux şi relativism este de nesusţinut (fiindcă nu ţine seama de toate faptele). Dar dorinţa intensă a oamenilor pentru pace, stabilitate, pentru unitate, pentru oarecare certitudine, toate continuă să existe şi să caute împlinire chiar şi după ce instituţiile religioase au eşuat în misiunea lor.

S-ar putea ca informaţiile obţinute în experienţele de vârf să ofere într-o zi o soluţionare sau transcendere a dihotomiei dintre relativ şi absolut, istoric şi etern. Valorile-F derivate din experienţele de vârf şi din alte surse (62) ne-ar putea da un soi perfect natural de „certitudine”, de unitate, de eternitate, de universalitate. Desigur, toate

aceste cuvinte vor trebui să fie înţelese într-un anumit mod, nou şi nefamiliar. Şi totuşi, se păstrează îndeajuns din sensul vechi, dorit, pentru a ne aduce împlinirea pe care religiile organizate au susţinut că o pot oferi.

Bineînţeles, aceste „adevăruri ultime", dacă sunt confirmate, rămân adevăruri din interiorul unui sistem. Adică par să fie adevărate *pentru specia umană*. Adică, în acelaşi sens în care teoremele euclidiene sunt absolut adevărate *în sistemul euclidian*. Iarăşi, la fel cum enunţurile euclidiene sunt, la urma urmei, tautologice, şi valorile-F (Vezi Anexa F) s-ar putea prea bine să ajungă să fie caracteristici definitorii pentru umanitate în esenţa ei, adică aspecte *sine qua non* ale conceptului de „uman", şi, astfel, tautologice. Afirmaţia: „În anumite momente, persoana întru totul umană percepe unitatea cosmosului, fuzionează cu el şi îşi găseşte liniştea în el, momentan pe deplin satisfăcută în aspiraţia ei de contopire" este foarte probabil sinonimă, la un „nivel mai înalt de amplificare" (59), cu afirmaţia: Aceasta este o persoană întru totul umană".

Pentru moment, nu voi încerca să trec dincolo de aceste „date absolute ale speciei" şi să discut absoluturile care ar rămâne dacă ar dispărea specia umană. În acest punct, ajunge să afirm că valorile-F *sunt* absoluturi de un anumit tip, de un tip omeneşte mulţumitor şi, mai mult, sunt „consmocentrice" în sensul lui Marcel şi nu dependente de persoană sau egocentrice.

ANEXA H

MOTIVE NATURALE PENTRU A PREFERA VALORILE DE DEZVOLTARE ÎN DEFAVOAREA VALORILOR DE REGRESIE ÎN CONDIŢII BUNE

Descriptiv, putem să vedem la fiecare persoană propriile ei tendinţe (slabe) de a se dezvolta spre autoactualizare; şi tot descriptiv putem să vedem aceste diverse tendinţe (slabe) spre regresie (din frică, ostilitate sau lene). Este sarcina educaţiei, terapiei, căsătoriei şi familiei să se alieze cu primele şi să ducă la dezvoltare

personală. Dar de ce? Cum se poate demonstra? De ce nu este asta doar o înserare clandestină a valorilor arbitrare, ascunse ale terapeutului?

1. Experienţa clinică şi, de asemenea, unele dovezi experimentale ne învaţă că urmările alegerilor care susţin dezvoltarea sunt „mai bune” în termenii propriilor valori biologice ale persoanei, de exemplu sănătate fizică, absenţă a durerii, a disconfortului, anxietăţii, tensiunii, insomniei, coşmarurilor, indigestiei, constipaţiei etc.; longevitate, absenţă a fricii, plăcere a funcţionării depline, frumuseţe, pricepere sexuală, atractivitate sexuală, dinţi buni, păr bun, picioare bune etc.; sarcină bună, naştere bună, moarte bună; mai multă distracţie, mai multă plăcere, mai multă fericire, mai multe experienţe de vârf etc. Adică, dacă persoana ar putea să vadă ea însăşi toate consecinţele probabile ale dezvoltării şi toate consecinţele probabile ale căderii sau regresiei, şi dacă i s-ar permite să aleagă între ele, totdeauna (în principiu şi în „condiţii bune”) ar alege consecinţele dezvoltării şi ar respinge consecinţele regresiei. Cu alte cuvinte, cu cât cineva ştie mai multe despre consecinţele concrete ale alegerilor de dezvoltare şi ale alegerilor de regresie, cu atât mai atrăgătoare devin alegerile de dezvoltare pentru, în fapt, orice fiinţă umană. Şi acestea sunt alegerile concrete pe care tinde să le facă în cazul în care condiţiile sunt bune, adică dacă i se permite alegerea cu adevărat liberă, astfel încât organismul său să-şi poată exprima propria natură.

2. Consecinţele alegerilor de dezvoltare sunt în mai mare măsură în acord cu designul paradic[25] (C. Daly King), cu folosirea reală a capacităţilor (în loc de inhibiţie, atrofiere sau diminuare), mai exact, cu folosirea încheieturilor, muşchilor, creierului, organelor genitale etc. în locul nefolosirii lor sau a folosirii lor într-un mod conflictual sau ineficient sau în locul pierderii funcţionării

25 C.D. King (1895-1963), psiholog american, a propus [38] înlocuirea termenului „normal“ cu „paradic“, de la „paradigmă“, semnificând ceva care funcţionează în acord cu structura sa intrinsecă. (N.red.)

acestora.

3. Consecinţele dezvoltării sunt în mai mare măsură

În acord fie cu tipul darwinian de supravieţuire şi expansiune, fie cu tipul kropotkian de supravieţuire şi expansiune. Adică dezvoltarea are o valoare mai mare pentru supravieţuire decât regresia şi apărarea (în condiţii „bune”). (Uneori, regresia şi apărarea au o valoare mai mare pentru supravieţuire în cazul unui individ în condiţii „rele”, adică atunci când resursele nu sunt suficiente, când trebuinţele nu pot fi satisfăcute îndeajuns, în condiţii de interese care se exclud reciproc, de ostilitate, dezbinare etc. Dar condiţii „rele” înseamnă întotdeauna că această valoare mai mare de supravieţuire pentru unii trebuie plătită de o valoare mai mică de supravieţuire pentru alţii. Totuşi, o valoare mai mare de supravieţuire pentru individ este „gratuită” în condiţii „bune”, adică nu costă pe nimeni nimic.)

4. Dezvoltarea este în mai mare măsură în acord cu definiţia lui Hartman (27) a fiinţei umane „bune”. Adică este un mod mai bun de a ajunge la mai multe dintre caracteristicile definorii ale conceptului de „fiinţă umană”. Regresia şi apărarea, trăirea la nivelul siguranţei, reprezintă un mod de a renunţa la multe dintre aceste caracteristici definitorii „mai înalte” doar de dragul supravieţuirii. (Condiţiile „rele” pot fi definite circular şi drept condiţii care fac posibilă gratificarea trebuinţelor inferioare numai cu preţul renunţării la gratificarea trebuinţelor mai înalte.)

5. Paragraful anterior poate fi formulat într-un mod întrucâtva diferit, generând probleme diferite şi un vocabular diferit. Putem începe cu alegerea „celui mai bun specimen”, a exemplarului, a „specimenului tipic” al taxonomiştilor, urmărind cea mai dezvoltată şi mai deplină „caracteristică” dintre acele caracteristici care definesc specia (de exemplu, cel mai tigresc tigru, cel mai leonin leu, cel mai canin câine etc.) în acelaşi mod în care se

procedează acum la întrunirile 4H[26], unde se alege cel mai sănătos tânăr sau cea mai sănătoasă tânără. Dacă utilizăm ca model acest „cel mai bun specimen”, în sensul îngrijitorului de la grădina zoologică sau al taxonomistului, atunci dezvoltarea duce la apropierea de acest model, iar regresia duce la depărtarea de el.

6. Se pare că bebeluşul care nu este bolnav, pus în situaţii de liberă alegere, cu o mulţime de alegeri, tinde să-şi aleagă drumul mai degrabă spre dezvoltare decât spre regresie (61). În acelaşi mod, o plantă sau un animal alege, din milioanele de obiecte din lume, pe acelea care sunt „potrivite” pentru propria natură, în funcţie de propria natură fizico-chimico-biologică, de exemplu de ceea ce rădăcinile vor absorbi sau nu, de ce poate fi metabolizat şi ce nu, ce poate fi digerat şi ce nu, de faptul că soarele sau ploaia fac bine sau rău etc.

7. Foarte importantă ca sursă de informaţii care susţin ipoteza bazei biologice a alegerii dezvoltării în defavoarea regresiei este experienţa „terapiei exploratorii” sau ceea ce eu am început să numesc terapie taoistă. Ce apare aici este propria natură a persoanei, propria identitate, înclinaţiile, gusturile, vocaţia sa, valorile speciei şi valorile sale idiosincratice. Aceste valori idiosincratice sunt adesea atât de diferite de valorile idiosincratice ale terapeutului, încât constituie o validare a ceea ce am spus, adică terapia exploratorie înseamnă cu adevărat explorare, şi nu îndoctrinare (48).

Condiţiile care fac explorarea probabilă au fost enunţate de Rogers (82) de exemplu, şi sunt incluse în concepţia noastră mai generală şi mai cuprinzătoare de „condiţii bune”.

„Condiţiile bune” pot fi definite în termenii unei situaţii bune în care alegerea este liberă, în care există toate lucrurile de care organismul ar avea nevoie sau pe

---

26 Reţea globală formată din organizaţii de tineret, înfiinţată în jurul anului 1902, având ca scop antrenarea tinerilor în atingerea potenţialului personal maxim. (N.red.)

care le-ar alege sau prefera. Nu există constrângeri externe pentru alegerea unei acţiuni sau obiect în locul altuia. Organismul nu va fi avut o alegere deja întipărită de deprinderi vechi, familiarizare, condiţionări sau întăriri negative sau pozitive sau evaluări culturale extrinseci şi (biologic) arbitrare. Nu există nicio recompensă sau pedeapsă din exterior pentru o alegere în loc de alta. Există suficient din toate. Sunt îndeplinite anumite condiţii tehnice ale alegerii cu adevărat libere: lucrurile dintre care se va face alegerea sunt apropiate spaţial şi temporal, este permis suficient timp etc.

Cu alte cuvinte, „condiţii bune" înseamnă în cea mai mare parte (întru totul?) condiţii bune pentru permiterea alegerii cu adevărat bune de către organism. Asta înseamnă că aceste condiţii bune permit naturii intrinseci, instinctoide a organismului să se manifeste prin preferinţele sale. *Acesta* ne spune ce preferă, iar noi considerăm acum că aceste preferinţe îi exprimă trebuinţele, adică tot ceea ce este necesar pentru ca organismul să fie el însuşi şi să nu îl lase să devină mai puţin decât el însuşi (61).

Deşi cele de mai sus sunt adevărate în cea mai mare parte, lucrurile nu stau întru totul aşa. În primul rând, la câteva specii s-a descoperit că există „alegători buni" şi „alegători răi"; şi s-ar putea ca asta să aibă o bază constituţională nu numai la animalele neumane, ci şi la bebeluşi. Unii bebeluşi nu pot să aleagă bine în situaţii de alegere liberă, adică se îmbolnăvesc. În al doilea rând, această „înţelepciune" a alegerii libere este, la fiinţa umană, distrusă cu uşurinţă de deprinderi anterioare, de condiţionări culturale, de nevroză, boli fizice etc., etc.

În al treilea rând şi, poate, cel mai important, este faptul că nici atunci când „este bine pentru ei" copiii *nu* aleg disciplina, reţinerea, amânarea, frustrarea. „Înţelepciunea" alegerii libere pare să funcţioneze numai sau în cea mai mare parte pentru clipa următoare. Este un răspuns la domeniul prezentului sau la situaţia actuală.

Nu îi pregăteşte bine pentru viitor. Copilul este „legat de acum”; şi, deşi acesta s-ar putea să nu fie un handicap într-o societate foarte simplă, preliterară, este un handicap groaznic într-o societate avansată tehnologic. Aşadar, nivelul mai înalt de inteligenţă, de cunoaştere şi de previziune al adultului este necesar ca modalitate de control asupra copilului. În primele stadii de dezvoltare, fiinţele umane au nevoie unele de altele într-o măsură mult mai mare decât orice altă specie. Trebuie să menţionăm aici şi afirmaţia importantă a lui Goldstein (23), conform căreia copiii care nu pot încă să abstractizeze pot să funcţioneze doar pentru că sunt disponibili adulţi care să abstractizeze în locul lor.

Asta implică faptul că definiţia „condiţiilor bune” pentru fiinţele umane are şi alte caracteristici în plus faţă de cele generale enumerate mai sus, cum ar fi disponibilitatea unor oameni mai în vârstă şi binevoitori pe care să se bazeze şi (într-o societate complexă) numeroşi confraţi pe care se poate conta că îşi vor îndeplini sarcinile în diviziunea muncii.

În sfârşit, dat fiind că fiinţele umane au şi „trebuinţe mai înalte” pe lângă „trebuinţele inferioare” pe care le au în comun cu alte animale şi, din moment ce aceste trebuinţe, de exemplu de siguranţă, apartenenţă, iubire, respect, pot fi satisfăcute numai de către alte fiinţe umane, atunci o situaţie de liberă alegere trebuie să includă aceste gratificări ale trebuinţelor mai înalte. Ceea ce, în schimb, aduce în discuţie întreaga chestiune a naturii mamei, a familiei, a subculturii şi a culturii. „Condiţiile culturale bune” pot fi definite în termenii aceluiaşi criteriu (al situaţiei de liberă alegere) pe care l-am utilizat deja, adică „o cultură bună” trebuie să ofere satisfacerea deopotrivă a trebuinţelor mai înalte şi a celor inferioare. Ţinând seama de această îmbogăţire a definiţiei, nu este necesară schimbarea descrierii de mai sus, dar *este* necesară totuşi dezvoltarea unei sociologii comparative a culturilor sănătoase şi bogate, pentru a înţelege întru totul toate

implicaţiile sociale ale definiţiei (69).

ANEXA I

UN EXEMPLU DE ANALIZĂ-F

Fiecare femeie poate fi văzută sub aspectul eternităţii, cu potenţialul ei de a fi un simbol, ca zeiţă, preoteasă, sibilă, ca pământul-mamă, ca sân veşnic hrănitor, ca pântecul din care apare viaţa şi ca fiind dătătoare de viaţă, creatoare a vieţii. Putem concepe acest lucru şi operaţional, în termenii arhetipurilor jungiene, care pot fi recuperate în mai multe moduri. Am reuşit să obţin asta de la oameni foarte introspectivi, fără să fac altceva decât să le cer să asocieze liber pe marginea unui anumit simbol. Literatura psihanalitică, desigur, conţine multe astfel de relatări. Practic, orice istorie profundă de caz conţine astfel de moduri simbolice, arhaice, de a vedea femeia deopotrivă sub aspectele ei bune şi rele. (Şi jungienii, şi kleinienii recunosc drept arhetipuri fundamentale mama cea mare şi bună şi mama-vrăjitoare.) Un alt mod de a ajunge aici este visul artificial indus în hipnoză. Probabil că poate fi investigat şi prin desene spontane, după cum s-a arătat în terapia prin artă. Iar o altă posibilitate este tehnica lui George Klein, în care succesiunea rapidă a doua cărţi de joc permite studierea simbolismului. Orice persoană care a trecut prin psihanaliză poate să ajungă destul de uşor la o astfel de gândire simbolică sau metaforică în vise, sau asociaţii libere, sau fantasme, sau reverii. Este posibil atunci ca femeia să fie văzută sub aspectul Fiinţei ei. Un alt mod de a spune asta este că poate fi văzută sub aspectele ei sacre, şi nu profane; sau sub aspectele ei sfinte sau evlavioase; sau din perspectiva eternităţii sau infinitului; din perspectiva perfecţiunii; din perspectiva scopului ultim ideal; din perspectiva a ceea ce, în principiu, fiecare femeie ar fi putut să devină. Aceasta se potriveşte teoriei actualizării sinelui, conform căreia orice nou-născut are, în principiu, capacitatea de a deveni perfect sau sănătos sau virtuos, deşi ştim foarte bine că, în realitate, majoritatea

nu vor ajunge aşa.

Pe de altă parte, femeia văzută sub aspectul-D – în lumea deficienţelor, a îngrijorărilor şi facturilor şi neliniştilor, şi războaielor, şi fricilor, şi suferinţelor – este mai degrabă profană şi nu sacră, efemeră şi nu eternă, locală şi nu infinită etc. Vedem aici la femei ceea ce este la fel de adevărat: pot să fie jigodii, egoiste, neroade, proaste, neghioabe, răutăcioase, superficiale, plictisitoare, rele, desfrânate. Aspectul-D şi aspectul-F sunt adevărate deopotrivă.

Ideea este: trebuie să încercăm să vedem *ambele* aspecte, altfel, din punct de vedere psihologic, se pot întâmpla lucruri rele. În primul rând, dacă femeia este văzută *doar* ca zeiţă, madonă, de o frumuseţe nepământeană, ca şi cum s-ar afla pe un piedestal, ca şi cum ar fi din ceruri sau din Rai, atunci devine inaccesibilă bărbatului – este imposibil să se joace cu ea, este imposibil să facă dragoste cu ea. Nu este îndeajuns de pământească sau carnală. În situaţiile critice în care asta chiar se întâmplă la bărbaţi, adică identifică femeia cu madona sau cu mama, ei devin adesea impotenţi şi găsesc că le este imposibil să aibă contact sexual cu o astfel de femeie. Asta nu este bine nici pentru plăcerea lui, nici pentru plăcerea ei, mai ales pentru că perceperea unor femei ca madone este probabil să meargă mână în mână cu perceperea altor femei ca prostituate. Şi atunci apare întregul complex madonă-prostituată, atât de familiar clinicianului, în care este imposibil contactul sexual cu femeile bune şi nobile şi perfecte, fiind posibil doar cu femeile murdare sau vulgare, sau josnice. Cumva, este necesară capacitatea de a vedea atât femeia-F – femeia-zeiţă cu adevărat nobilă şi minunată –, cât şi femeia-D, care uneori transpiră şi miroase urât şi are dureri de burtă şi cu care împreunarea este posibilă.

Pe de altă parte, avem multe informaţii clinice despre ce se întâmplă când bărbaţii nu pot să le vadă pe femei decât sub aspectul lor D şi sunt incapabili să le vadă ca

fiind şi frumoase şi nobile şi virtuoase şi minunate. Asta duce la ceea ce Kirkendall a numit în cartea sa despre sex relaţie exploatatoare. Situaţia poate să ajungă urâtă deopotrivă pentru bărbat şi pentru femeie şi îi poate priva pe amândoi de plăcerile cu adevărat mari ale vieţii. Cu siguranţă, îi poate priva de toate plăcerile iubirii, ceea ce include şi marile plăceri sexuale (pentru că oamenii care nu pot să iubească nu ajung la aceeaşi bucurie sexuală ca oamenii care pot să iubească şi care pot să fie romantici). Bărbaţii care le consideră pe femei exclusiv obiecte sexuale şi care le numesc într-o manieră pur sexuală o depersonalizează astfel pe femeie, ca şi cum ea nu «în fi o persoană în toată puterea cuvântului pentru a fi numită fiinţă umană. Evident, asta este rău pentru ea, dar, într-un mod mai subtil, este foarte rău şi pentru el, în sensul că fiecare exploatator este rănit de faptul că este exploatator. Posibilitatea de a fi prieteni într-un cadru atât de exploatator este practic nulă, ceea ce înseamnă că bărbaţii şi femeile, cele două jumătăţi ale speciei umane simt separate una de alta. Nu pot să cunoască niciodată bucuria de a fuziona, de a fi parteneri prietenoşi, afectuoşi, iubitori sau ceva asemănător. Pentru a rezuma asta, înseamnă că există orori în perceperea femeii exclusiv în modul-F şi există orori în perceperea ei în modul-D şi, evident, obiectivul sănătos din punct de vedere psihologic este ca acestea să fie combinate sau să alterneze sau să fuzioneze cumva.

Această fuziune o pot folosi ca exemplu pentru problema mai generală a fuzionării dintre psihologia-F şi psihologia-D, sacru şi profan, etern şi trecător, infinit şi local, perfect şi deficient şi aşa mai departe.

Perceperea bărbatului în modul-F înseamnă şi perceperea posibilităţilor lui ultime, ideale, în cazul lui Marion Milner[27] ca Dumnezeu Tatăl, atotputernic, creator al lumii şi conducător al lumii tuturor lucrurilor, al lumii exterioare, al lumii naturii, cel care o schimbă şi o

27 Scriitoare şi psihanalistă britanică (N.t.)

stăpâneşte şi o cucereşte. Tot la acest nivel profund, Milner, şi probabil multe alte femei, îl identifică pe bărbat nobil, bărbatul-F cu spiritul raţiunii, cu spiritul inteligenţei, al cercetării şi explorării, al matematicii şi altele asemenea. Bărbatul ca imagine a tatălui este puternic şi destoinic, neînfricat, nobil, pur, deloc trivial, deloc mic, protector al celor stabili, al celor inocenţi, al copiilor şi orfanilor şi văduvelor, vânător şi cel ce aduce hrana şi aşa mai departe. În al doilea rând, el poate fi văzut arhaic drept stăpân şi cuceritor al naturii, inginer, tâmplar, constructor, ceea ce femeia în general nu este. Este foarte probabil ca femeile, când au această dispoziţie eternă sau atitudine-F, să-l vadă pe bărbat în acest mod ideal, chiar dacă nu-l pot vedea pe bărbatul lor în acest mod. Însuşi faptul că o femeie este nemulţumită de bărbatul ei poate să indice că are în minte o altă imagine sau imago sau ideal, la înălţimea căruia el nu se ridică. Cred că investigaţia ar arăta că acest ideal este aşa cum a fost exprimat de Milner şi aşa cum se poate vedea şi în cercetările directe asupra schizofrenicilor, de tipul celor realizate de John Rosen. Evident, orice femeie care nu ar putea să-şi vadă bărbatul (sau, oricum, vreun bărbat) în acest mod nu ar putea să se bucure de bărbaţi, ar trebui să-i desconsidere, s-ar putea să aibă nevoie de un bărbat în lumea-D, dar, lăuntric, ar trebui să-l dispreţuiască pentru că nu se ridică la înălţimea domeniului-F.

(Ar trebui să menţionez că avem deja un fel de precursor, un model de femeie-F şi bărbat-F în atitudinea copilului faţă de mamă şi tată. În ochii lui, ei par să fie perfecţi, asemenea zeilor şi aşa mai departe. Această atitudine poate fi păstrată de orice copil care are norocul de a avea o mamă îndeajuns de bună şi un tată îndeajuns de bun, care să permită formarea unor astfel de atitudini, adică să-i ofere ideea a ceea ce ar putea să fie femeia ideală şi bărbatul ideal).

Se poate ca în lumea banalităţilor, în lumea efortului etc. bărbatul-D să nu fie capabil să-i inducă femeii lui

atitudinea-F, dar asta pare să constituie o necesitate pentru ca ea să fie capabilă să iubească un bărbat pe deplin. La acest nivel profund este necesar ca ea să fie capabilă să adore un bărbat, să îl admire aşa cum odată îşi admira tatăl, să poată găsi sprijin în el, să se poată încrede în el, să îl considere demn de încredere, să îl considere îndeajuns de puternic astfel încât ea să se poată simţi preţioasă, delicată, suavă şi astfel încât să i se poată cuibări încrezătoare în poală şi să-l lase să se ocupe de ea şi de copiii ei şi de lume şi de orice altceva din afara căminului. Lucrurile stau astfel mai ales când este însărcinată sau când creşte bebeluşi sau copii. Atunci are cea mai mare nevoie de im bărbat care să aibă grijă de ea, să o protejeze şi să medieze între ea şi lume, să plece să vâneze căprioara şi să aducă hrană, să taie lemne şi aşa mai departe. Dacă nu-şi poate vedea bărbatul (sau *orice* bărbat) în modul-F, atunci astfel de admiraţie, respect, adoraţie, poate renunţare, cedare în faţa lui, uşoară teamă de el, încercarea de a-i face pe plac, iubirea pentru el, toate acestea devin în principiu imposibile. Poate să facă un aranjament bun cu el, dar, la un nivel foarte profund, va fi privată. Dacă nu poate percepe la el calităţile ultime, eterne, masculine în modul F, fie pentru că la el nu sunt prezente îndeajuns, fie pentru că ea nu este capabilă să perceapă în modul F (oricare se poate întâmpla), atunci, drept urmare, nu are un bărbat deloc. Poate să aibă un băiat, un fiu, un copil, un fel de eunuc, un hermafrodit, dar nu are un bărbat în sensul ultim. Aşadar, trebuie că este profund, cu totul nefericită, aşa cum este o femeie fără un bărbat. În acelaşi mod, orice bărbat fără o femeie în sensul F trebuie că este profund nefericit, blocat, lipsindu-i ceva, privat de o experienţă fundamentală, de o bogăţie fundamentală a vieţii.

Dacă femeia (asemenea prostituatelor şi escortelor despre care psihanaliştii au scris recent) poate să aibă faţă de bărbaţi o atitudine-D (din cauza defectelor relaţiei cu propriul tată), atunci astfel de femei au un viitor lipsit de

speranţă în ce priveşte fericirea. În acelaşi mod, bărbaţii-D care văd femeile doar într-un mod D nu pot să aibă decât o viaţă pe jumătate. Femeia-D sau femeia care nu poate să-i vadă pe bărbaţi decât într-un mod D nu poate să aibă o relaţie cu un bărbat, poate doar să-l exploateze, iar asta va duce la consecinţele previzibile ale animozităţii şi urii între sexe.

Dacă femeia îşi vede bărbatul *exclusiv* ca bărbat-F, atunci nici ea nu poate să se culce cu el sau cel puţin nu este capabilă să se bucure de el într-un mod sexual, pentru că asta ar fi asemenea împreunării cu propriul tată sau cu un zeu etc. El trebuie să fie suficient de pământesc, astfel încât ea să nu-l venereze prea tare. Trebuie să fie de casă – ca să zic aşa –, să facă parte din lumea concretă şi nu să fie o figură eterică, angelică, o figură care să nu aibă niciodată o erecţie şi nu resimte impulsuri sexuale etc. Aş putea spune şi că o femeie al cărei impuls puternic de a vedea bărbatul, bărbatul ei, doar în modul-F este şocată de fiecare dată când un astfel de bărbat se poartă într-un mod-D normal, natural, uman, de fiecare zi, adică dacă se duce la toaletă, dacă se arată ca având defecte sau dacă nu este perfect. Din moment ce ea este dispusă să fie îngrozită, şocată, decepţionată şi dezamăgită de comportamentul lui de tip D, asta înseamnă că ea nu poate să trăiască niciodată cu niciun bărbat (ar fi şocată şi decepţionată de *orice* bărbat, pentru că niciun bărbat nu este *exclusiv* un bărbat-F).

Bărbatul cel bun, cel mai dezirabil pe care îl cunoaştem, este o combinaţie între F şi D. Acelaşi lucru este valabil pentru femeia cea bună, o combinaţie între F şi D. Trebuie să fie capabilă ca, în parte, să fie o madonă; trebuie să fie capabilă să fie maternă; trebuie să fie capabilă să fie sfântă; trebuie să fie capabilă ca uneori să sădească veneraţia în inima bărbatului; dar, de asemenea, trebuie să fie pământească, iar el trebuie să fie capabil să o vadă ca fiind pământească, fără să fie şocat. Adevărul este că şi ea se duce la toaletă, şi ea transpiră, şi ea are

dureri de burtă şi se îngraşă şi aşa mai departe. Este de pe pământ; iar dacă el doreşte în vreun fel ca ea să fie exclusiv cerească, atunci problemele sunt inevitabile.

Acum adevărul este că orice femeie, mai ales pentru ochiul pătrunzător, pentru bărbatul sensibil, pentru bărbatul cu înclinaţii estetice, pentru bărbatul mai inteligent, pentru bărbatul mai sănătos, poate fi văzută într-un mod F, cu cogniţii F, oricât ar fi de oribilă sau murdară sau urâtă sau veninoasă şi oricât ar fi de prostituată sau psihopată sau ahtiată după bani sau ucigaşă plină de ură sau vrăjitoare. Adevărul este că, uneori, îşi ia instantaneu aspectul de zeiţă, mai ales atunci când îndeplineşte acele funcţii biologice pe care bărbaţii le văd ca fiind fundamental feminine: îngrijirea, hrănirea, naşterea, creşterea copiilor, curăţarea nou-născutului, fiind frumoasă, fiind atrăgătoare sexual etc. Ar trebui ca bărbatul să fie tare blocat şi redus ca să nu vadă niciodată asta. (Poate un bărbat redus la concret să vadă o femeie într-un mod F?) Bărbatul care nu este conştient decât de caracteristicile D ale femeilor nu duce o viaţă unificată, nu vede Raiul pe pământ, nu vede caracteristicile eterne care există împrejurul lui. Într-o exprimare directă, un astfel de bărbat este orb faţă de anumite aspecte ale lumii reale.

Acest tip de analiză ar trebui să îi înveţe pe oameni să privească *în general* într-o manieră mai unificatoare sau specifică tipului cognitiv F. Nu numai că bărbaţii ar trebui să vadă aspectele F ide femeilor, ci şi femeile însele ar trebui uneori să-şi simtă propriile aspecte F, adică ar trebui ca, în anumite momente, să se simtă asemenea preoteselor, să-şi simtă puterea de simbolizare când oferă sânul bebeluşului sau când au grijă de soldatul rănit sau când coc pâinea. Odată ce devenim pe deplin conştienţi de această natură dual a oamenilor, ar trebui să vedem mai adesea o femeie care pune masa pentru familia ei ca îndeplinind un fel de ritual sau ceremonie, asemenea unui dans ritualic sau ceremonial dintr-un spaţiu religios (ritual în sensul foarte strict că nu doar îi îndeasă în gură cotletul

de miel şi nu doar îi umple burta, ci pune în scenă, într-o manieră dramatică, într-o manieră simbolică, într-o manieră poetică relaţia eternă dintre bărbat şi femeie). Simbolic, este aproape ca şi cum i-ar oferi soţului ei sânul din care provin laptele, hrana şi viaţa. Lucrurile pot fi privite astfel, iar ea îşi poate asuma însemnătatea nobilă a unei preotese dintr-o religie arhaică.

La fel, prin această sensibilizare ar trebui să ne fie posibil să vedem un bărbat care aduce acasă salariul ca punând în scenă un ritual arhaic de aducere acasă a hranei sub forma animalului ucis la vânătoare, pe care îl aruncă din spinare, cu un aer semeţ, pentru soţia lui şi pentru copii şi slujitori, în timp ce ei îl privesc cu admiraţie pentru că ei nu pot să facă asta, dar el poate. Acum, cu siguranţă este adevărat că este mai dificilă perceperea ca bărbat-F sub acest aspect de persoană care vânează şi întreţine, a unui bărbat care, de fapt, este contabil la un birou unde mai sunt alţi 3.000 de contabili. Totuşi, rămâne valabil faptul că poate fi văzut aşa şi aşa trebuie văzut. La fel şi modul extraordinar în care îşi ia de bunăvoie pe umeri responsabilitatea de a-şi întreţine familia; şi acest lucru poate fi văzut într-un mod F, ca fapt arhaic şi sacru. Tipul adecvat de educaţie ar putea de fapt să le ajute pe femei să realizeze aceste aspecte fundamentale, simbobec, arhaice, rituale, ceremoniale ale soţilor lor şi, de asemenea, să-l facă pe soţ, la rândul lui, să simtă întrucâtva fiorul evlavios sau sacru când trece prin ritualul arhaic de a-şi pătrunde soţia sau de a lua hrană de la ea, sau de a o privi dezbrăcându-se singură în faţa lui, sau de a fi copleşit de veneraţie şi evlavie când intră în spitalul în care ea abia a adus pe lume un copil, sau poate chiar şi odată cu ceremonia menstruaţiei. Faptul de a achita o factură cu banii pe care i-a câştigat poate într-un mod deloc palpitant, de exemplu vânzând pantofi, este de fapt continuarea liniei biologice a oamenilor din peşteră care îşi întreţineau familiile.

În loc să fie o pacoste limitată şi trecătoare,

menstruaţia poate fi văzută ca o punere biologică în scenă legată de ritmul biologic foarte profund al reproducerii şi al vieţii şi al morţii. Fiecare menstruaţie, la urma urmei, reprezintă un copil care ar fi putut să fie. Aceasta poate fi privită de către bărbat ca fiind strict un mister, dat fiind că este ceva ce el nu trăieşte direct, ceva despre care nu ştie, ceva ce este întru totul secretul femeii. Menstruaţia a fost numită tânguirea pântecului dezamăgit; asta o determină să facă parte întru totul din domeniul F şi o transformă într-o ceremonie sacră, nu un accident murdar sau un „blestem”.

Aceste chestiuni despre care am vorbit simt văzute de către toţi oamenii primitivi într-un mod mai pios, mai sacru, după cum a subliniat Eliade, ca ritualuri, ceremonii şi mistere. Ceremonia pubertăţii, care pentru noi nu contează, este extrem de importantă pentru majoritatea culturilor primitive. Când fata are prima menstruaţie şi devine femeie, este cu adevărat un eveniment măreţ şi o ceremonie măreaţă; şi este cu adevărat, în sensul profund şi natural şi uman, un mare moment religios nu numai în viaţa fetei înseşi, ci şi a întregului trib. Ea intră în tărâmul celor care pot să ducă viaţa mai departe şi a celor care pot să creeze viaţă; la fel stau lucrurile şi pentru pubertatea băiatului; la fel şi în privinţa ceremoniilor funerare, a îmbătrânirii, a căsătoriei, a misterelor femeilor, a misterelor bărbaţilor. Cred că o examinare a culturilor primitive sau preliterare ar demonstra că acestea ajung în mai mare măsură la viaţa unificată decât reuşim noi, cel puţin în privinţa relaţiilor dintre sexe şi, de asemenea, a celor dintre adulţi şi copii. Acestea combină mai bine decât noi aspectele F şi D, după cum a arătat Eliade. El a definit culturile primitive ca fiind diferite de culturile industriale, prin păstrarea semnificaţiei sacre a lucrurilor fundamental biologice ale vieţii.

La urma urmei, nu trebuie să uităm că toate aceste evenimente sunt, de fapt, mistere. Rămân mistere, chiar dacă se întâmplă de milioane de ori. Dacă ne pierdem

semnificaţia misterului sau a numinosului, dacă ne pierdem sentimentul de veneraţie, de smerenie, de a rămâne fără cuvinte, dacă pierdem sensul norocului, atunci vom fi pierdut o capacitate foarte reală şi fundamental umană şi vom fi, aşadar, împuţinaţi.

Perceperea în acest mod poate fi şi o autoterapie eficientă. Din nou, adevărul este că orice femeie, orice fată, orice bărbat, orice băiat, orice copil este *de fapt* un obiect-F misterios, minunat, ceremonial şi ritualic. Practic, pentru fiecare cultură simplă sunt importante femeia şi funcţia ei de a aduce copii pe lume şi tot ce are de-a face cu asta. Acum, desigur, ceremoniile lor în jurul placentei, cordonului ombilicat sau sângelui menstrual şi diversele ceremonii de purificare ni s-ar putea părea ridicole şi superstiţioase. Totuşi, rămâne valabil faptul că ei păstrează întreaga zonă în domeniul mitologicului (arhaicului, poeticului, simbolicului); prin aceste metode, le păstrează sacre. Chiar şi acolo unde femeia este sever dezavantajată prin, de exemplu, colibe destinate femeilor aflate la menstruaţie – unde femeiele aflate la menstruaţie trebuie să se ţină departe de orice contact uman pentru o săptămână întreagă, apoi trebuie să facă băi purificatoare etc. –, poate chiar şi asta are anumite avantaje faţă de perceperea întregii chestiuni ca fiind de la sine înţeleasă. O astfel de femeie trebuie că are con*y* vingerea că menstruaţia ei şi sângele ei menstrual pot fi puternice şi periculoase. Aşadar, ea trebuie că gândeşte despre ea însăşi că este o persoană destul de puternică, o persoană care poate să fie periculoasă. Ea contează, este importantă. Presupunerea mea este că asta contează pentru stima ei de sine ca femeie. (îmi amintesc de desenul foarte amuzant şi, în acelaşi timp, foarte emoţionant, fără text explicativ, al lui James Thurber, în care o femeie cu patru copii drăgălaşi înşiraţi în urma ei întâlneşte o căţeluşă cu patru căţeluşi drăgălaşi înşiraţi în urma ei. Cele două mame sunt surprinse întorcându-şi capul pentru a se privi în ochi, cu empatie, cu înţelegere, cu sentimente

împărtăşite, ca două surori.)

Acelaşi lucru poate fi adevărat şi pentru bărbat dacă toate misterele lui ar fi înţelese ca adevărate mistere, de exemplu faptul că poate să aibă erecţii şi să ejaculeze spermatozoizi, că aceştia sunt vii, că înoată, că, într-un mod misterios, pot să penetreze ovulul şi să creeze un copil etc., etc. Există multe mituri în care, în contactul sexual cu soţia lui, bărbatul este văzut ca fermier, ca bărbat cu plug sau ca bărbat care însămânţează sau ca bărbat care plantează ceva în pământ. Ejacularea lui nu este atunci doar vărsare obişnuită a ceva: devine în aceeaşi măsură ceremonie, ceremonie misterioasă, care provoacă veneraţie şi evlavie ca orice altă ceremonie religioasă semnificativă, ca liturghia, dansul soarelui etc. în mod asemănător, ar putea fi preferabil să ne învăţăm tinerii bărbaţi să se gândească la penisul lor, de exemplu, aşa cum fac cei care venerează falusul, ca la nişte obiecte frumoase şi sfinte, ca inspirând veneraţie, ca misterioase, mari şi puternice, potenţial primejdioase şi inspirând teamă, ca la miracole neînţelese. Dacă îi putem învăţa asta pe tinerii noştri bărbaţi – ca să nu mai vorbim despre tinerele noastre femei –, atunci fiecare băiat va deveni purtătorul unui obiect sfânt, al unui sceptru, a ceva conferit lui de către natură, ceva ce nicio femeie nu poate avea. Îi oferim astfel o stimă de sine ultimă şi ireductibilă, care îi aparţine prin faptul că este bărbat, un bărbat cu penis şi testicule care ar trebui uneori să inspire veneraţie bărbatului şi femeii deopotrivă. Această atitudine-F ar trebui să-l ajute să-şi păstreze sentimentul de sfinţenie sau de sacralitate oricând ejaculează şi ar trebui să-l ajute să se gândească la orgasmul lui în acelaşi mod în care o fac tantricii şi alte secte religioase, ca o experienţă unificatoare, o experienţă sfântă, un simbol, un miracol şi o ceremonie religioasă.

Orice femeie cât de cât sensibilă la aspectul filosofic trebuie uneori să fie uimită de marile furtuni de sexualitate pe care le stârneşte în bărbatul ei şi, de asemenea, de

puterea ei de a domoli şi a opri aceste furtuni. Acest lucru poate fi văzut ca o putere asemănătoare celor ale zeiţelor şi, astfel, poate fi folosit ca bază pentru stima ei de sine, profund biologică, de femeie. Ceva asemănător poate fi valabil pentru stima de sine a bărbatului, în măsura în care este capabil să stârnească şi să liniştească furtunile sexuale ale soţiei lui.

Astfel de percepţii şi conştientizări ar trebui să-i ajute pe orice bărbat şi pe orice femeie să trăiască aspectele transcendente şi unificatoare, deopotrivă în sine şi în celălalt. În acest mod, eternul devine vizibil *în şi prin* specific, simbolicul şi platonicul pot fi trăite *în şi prin* situaţiile concrete, sacrul poate să fuzioneze cu profanul şi este posibilă transcenderea universului spaţial şi temporal făcând, totodată, parte din el.

BIBLIOGRAFIE

1. Allen, R.; Haupt, T. şi Jones, R. „Analysis of Peak-Experiences Reported by Students", *Journal of Clinical Psychology*, 1964, XX, 207 – 212.

2. Allport, G. *Becoming*. New Haven, Conn.: Yale University Press. 1955.

3. *The Individual and His Religion*. New York: Macmillan Co. 1950.

4. *Pattern and Growth în Personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1961.

5. Angyal, A. Însemnări nepublicate despre psihoterapie şi religie.

6. Baumer, F.L. *Religion and the rise of Skepticism*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1960.

7. Bertocci, P. şi Millard, R. *Personality and the Good*. New York: David McKay Co., Inc., 1963.

8. Boisen, A. *The Exploration of the Inner World*. New

York: Harper
& Row, 1962.
9. Bonner, H. *Psychology of Personality*. New York: Ronald Press Co.
1961.
10. Bucke, R. *Cosmic Consciousness*. New York: E.P. Dutton & Co.
Inc., 1923.
11. Bühler, C. *Values în Psychotherapy*. New York: Free Press of Glencoe, Inc., 1962.
12. Coleman, J. *Personality Dynamics and Efective Behavior*. Chicago:
Scott, Foresman & Co., 1960.
13. Combs, A. (ed.). *Perceiving*, *Behaving*, *Becoming*: *A New Focus for*
Education. Washington, D.C.: Association for Supervision and Curriculum Development, 1962.
14. Dewey, J. *A Common Faith*. New Haven, Conn.: Yale University
Press, 1934.
15. Eliade, M. *Sacrul şi profanul*. Bucureşti: Humanitas, 2013.
16. „An Essential of Religion”, *Manas*, Voi XVI (13 februarie 1963).
17. Frankl, V. *Omul în căutarea sensului vieţii*. Bucureşti: Meteor
Press, 2009.
18. Freud, S. *Opere esenţiale*, 11 volume. Bucureşti: Editura Trei.
2010.
19. *Viitorul unei iluzii*. Opere Esenţiale, vol. 9. Bucureşti: Editura Trei, 2010.
20. Fromm, E. *Omul pentru sine*. Bucureşti: Editura Trei, 2017.
21. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950.
22. –, Suzuki, D.T.; şi DeMartino, R. *Budismul Zen şi*

psihanaliza.
Bucureşti: Editura Trei, 2015.
23. Goldstein, K. *Human Nature*. New York: Shocken Books, 1963.
24. *The Organism*. Boston: Beacon Press, 1963.
25. Goodenough, E.R. *Toward a Mature Faith*. New Haven, Conn.
Yale University Press, 1955.
26. Halmos, P. *Towards a Measure of Man*. Londra: Kegan Paul.
1957.
27. Hartman, R. „The Science of Value", în *New Knowledge în*
Human Values, ed. A.H. Maslow. New York: Harper & Bros., 1959.
28. Hartmann, H. *Psychoanalysis and Moral Values*. New York:
International Universities Press, Inc., 1960.
29. Homey, K. *Neurosis and Human Growth*. New York: W.W. Norton & Co., Inc., 1950.
30. Huxley, A. *The Perennial Philosophy*. New York: Harper & Bros.
1944.
31. Huxley, J. *Religion Without Revelation*. New York: Mentor
Books, 1958.
32. James, W. *Tipurile experienţei religioase*. Cluj-Napoca: Dacia.
1998.
33. Johnson, R.L. *Watcher on the Hills*. New York: Harper & Bros.
1959.
34. Jourard, S. *Personal Adjustment*. Rev. ed. New York: Macmillan
Co., 1963.
35. Jung, C.G. *Amintiri, vise, reflecţii*. Bucureşti: Humanitas, 1996.

36. *Modern Man în Search of a Sold*. New York: Harcourt, Brace
& Co., 1933.
37. „Psihologie şi religie”, *în Opere complete voi. 11*, Bucureşti.
Editura Trei, 2010.
38. King, C.D. „The Meaning of Normal”, *Yale Journal of Biology and Medicine*, XVII (1945), 493 – 501.
39. Koestler, A. *The Lotus and the Robot*. London: Hutchinson &
Co., Ltd., 1960.
40. Krutch, J.W. *Human Nature and the Human Condition*. New
York: Random House, 1959.
41. *The Measure of Man*. New York: Bobbs-Merrill Co., 1954.
42. Laski, M. *Ecstasy*. Londra: Cresset Press, Ltd., 1961.
43. LeShan, L. şi LeShan, E. „Psychotherapy and the Patient with a
Limited Life Span”, *Psychiatry*, XXIV (1961), 318 – 23.
44. MacLeod, R. *Religious Perspectives of College Teaching* în *Experimental Psychology*. New Haven, Conn.: Edward W. Hazen Foundation, 1952.
45. Manual, F. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.
46. Maslow, A.H. „The Authoritarian Character Structure”, *Journal of Social Psychology*, XVIII (1943), 401 – 411.
47. „Comments on Skinner’s Attitude on Science”, *Daedalus*.
XC (1961), 572 – 73.
48. „Isomorphic Inter-relations between Knower and Known”, în *Sign, Image, Symbol*, ed. G. Kepes. New York: George Braziller, Inc., 1966.
49. „The Creative Attitüde”, *The Structurist*, No. 3

(1963), pp.
4 – 10.
50. „Criteria forjudging Needs To Be Instinctoid”, *Proceedings of the International Congress of Psychology*, 1963.
51. „Emoţional Blocks to Creativity”, *Journal of Individual*
Psychology, XIV (1958), 51 – 56.
52. „Eupsychia – The Good Society”, *Journal of Humanistic*
Psychology, I) 1961), 1-11.
53. „Further Notes on Being-Psychology”, *Journal of Humanistic Psychology*, III (1963), 120 – 35).
54. „Fusions of Facts and Values”, *American Journal of Psychoanalysis*, XXIII (1963), 117 – 31).
55. „The Influence of Familiarization on Preferences”, *Journal of Experimental Psychology*, XXI (1937), 162 – 80.
56. –, şi Diaz-Guerrero, R. „Juvenile Delinguency as a Value Disturbance”, în *Festschrift for Gardner Murphy*, ed. J. Peatman şi E. Hartley. New York: Harper & Bros., 1960.
57. „Lessons from the Peak-Experiences”, *Journal of Humanistic Psychology*, II (1962), 9 – 18.
58. „Mental Health and Religion”, în *Religion, Science and Mental Health*. New York: New York University Press for the Academy of Religion and Mental Health, 1959.
59. *Motivaţie şi personalitate*. Bucureşti: Editura Trei, 2007.
60. „The Need to Know and the Fear of Knowing”, *Journal of*
General Psychology, LXVIII (1963), 111 – 25.
61. (ed.) *New Knowledge în Human Values*. New York: Harper &
Bros., 1959.
62. „Notes on Being-Psychology”, *Journal of Humanistic Psychology*, II (1962), 47 – 71.
63. „Notes on Innocent Cognition”, în

Gegenswartsprobleme der Entwicklungspsychologie: *Festschrift für Charlotte Buhler*, ed. H. Thomae. Göttingen: Verlag für Psychologie, 1963.

64. „A Philosophy of Psychology”, *Main Currents*, XIII (1956), 27 – 23.

65. „Power Relationships and Patterns of Personal Development”, în *Problems of Power în American Democrat*, ed. A. Komhauser. Detroit: Wayne State University Press, 1957.

66. „The Scientific Study of Values”, *Proceedings of the* 7th *Congress of Inter-American Society of Psychology*. México City, 1963.

67. „Some Frontier Problems în Mental Health”, în *Personality*

Theory and Counseling Practice, ed. A. Combs. Gainesville, Fla.: University of Florida Press, 1961.

68. –, Rand, H.; şi Newman, S. „Some Paralels between the

Dominance and Sexual Behavior of Monkeys and the Fantasies of Patients în Psychotherapy”, *Journal of Nervous and Mental Disease*, CXXXI (1960), 202 – 212.

69. *Eupsychian Management*: *A Journal*. Homewood, 111.

Irwin-Dorsey, 1965.

70. *Toward a Psychology of Being*. Princeton, N.J.: D. Van Nostrand Co., Inc., 1962, ediţia a doua, 1968.

71. „Two Kinds of Cognition and Their Integration”, *General*

Semantics Bulletin, Nos. 20, 21 (1957), 17 – 22.

72. May, R. (ed.). *Existential Psychology*. New York: Random House.

1961.

73. Mowrer, O.H. *The Crisis în Psychiatry and Religion*. Princeton.

N.J.: D. Van Nostrand Co., Inc., 1961.

74. Mumford, L. *The Transformations of Man*. New York: Harper &

Bros., 1956.
75. Murphy, G. *Human Potentialities*. New York: Basic Books, Inc.
1958.
76. Nowlis, D. „The Phenomenology of Transcendence”. Lucrare de doctorat nepublicată, Universitatea Harvard, 1963.
77. Oates, W. *What Psychology Says about Religion*. New York: Association Press, 1958.
78. Otto, R. *the idea of the Holy*. New York: Oxford University
Press, 1958.
79. Pratt. J.B. *Eternal Values în Religion*. New York: Macmillan Co.
1950.
80. Progoff, I. *The Death and Rebirth of Psychology*. New York: Julian
Press, Inc., 1956.
81. Rank, O. *Beyond Psychology*. Scranton, Pa.: Haddon Craftsmen.
Inc., 1941.
82. Rogers, C. *A deveni o persoană*. Bucureşti: Editura Trei, 2008.
83. Thome, F.C. „The Clinical Use of Peak and Nadir Experience
Reports”, *Journal of Clinical Psychology*, XIX (1963), 248 – 50.
84. Tillich, P. *The Courage To Be*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1952.
85. Toynbee, A. *Studiu asupra istoriei*. Bucureşti: Humanitas, 1997.
86. Vogt, V.O. *Art and Religion*. Boston: Beacon Press, 1960.
87. Warmoth, A. „A Note on the Peak Experience as a Personal
Myth”, *Journal of Humanistic Psychology*, 1965, V, 18 – 21.

88. „The Peak Experience and the Life History”, *Journal of*
Humanistic Psychology, III (1963), 86 – 91.
89. Wheelis, A. *The Quest for Identity*. New York: W.W. Norton &
Co., Inc., 1958.
90. Wilson, C. *Religion and the Rebel*. Boston: Houghton Mifflin
Co., 1957.
91. *The Stature of Man*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1959.
92. Zinker, J. „Rosa Lee: Motivation and the Crisis of Dying”. Lake
Erie Collège Studies. Painesville, Ohio: Lake Erie Collège Press, 1966.